مدرسة الإسكندرية فى الفلسفة والعلم
مع ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين



د. فـؤاد زكـريا

تليفاكس : ٠٣/٥٢٧٤٤٣٨ الإسكندرية

مدرسة الإسكندرية فى الفلسفة والعلم

مع ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين

الناشـــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
العنـــــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنـى قبلـى السـكة الحديـد - مسـاكن درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.
تليفـــــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣
الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com

Websitc

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب : مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين
المؤلـــــف: د. فؤاد زكريا
رقـم الإيـداع: ١٠٢٩٥/ ٢٠٠٤
الترقيم الدولى: 3 - 468- 327 - 977

مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم

مع ترجمة التاسعية الرابعة لأفلوطين

د. فـؤاد زكريا

الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

مدخل

يكاد الباحثون فى الفلسفة اليونانية يجمعون على أن مذهب أفلوطين من أكثر مذاهب تلك الفلسفة غموضًا وافتقارًا إلى التحدد . فالمشكلة الكبرى التى تواجه كل باحث يتناول فلسفة أفلوطين، هى أنه فيلسوف يقع "على الحدود" إن جاز هذا التعبير. وكما تثير الحدود الجغرافية بين الدول مشكلات دائمة فى ميدان السياسة، فكذلك تثير الحدود الفكرية بين المذاهب والعصور مشكلات دائمة فى ميدان الفلسفة. فأفلوطين، ومعه المدرسة الأفلاطونية المحدثة، التى كان أهم شخصياتها، يمثل نهاية التفكير الفلسفى القديم، ويؤذن ببداية فترة أخرى من فترات تاريخ الفلسفة يندمج فيها الدين بالتفكير العقلى إلى أقصى حد. واسم أفلوطين يرتبط باسم "مدينة الإسكندرية" وكانت بدورها نقطة التقاء بين حضارتين كبيرتين : اليونانية والشرقية. والروح التى سادت تفكير أفلوطين كانت فى نظر البعض فلسفية خالصة، وعند البعض الآخر صوفية تأثرت بالعقائد الشرقية إلى حد كبير. ففى كل هذه النواحى، يرى المرء فى فلسفة أفلوطين وظروف حياته "نقطة التقاء" أو "مفرق طرق". وفى كل وجه تنظر منه إلى شخصيته، تلمس أمامك اتجاهين يتنازعانه، تستطيع أن تنسبه إلى أى منهما وتجد لوجهة نظرك فى كل حالة مبررات مقنعة .

وليست تلك هى المشكلة الوحيدة التى يواجهها الباحث فى فلسفة أفلوطين، بل تواجهه أيضًا مشكلة الأسلوب والكتابة. فأسلوب أفلوطين غامض إلى أبعد حد ، والأفكار فى نظره أهم بكثير من الكلمات التى تصاغ بها. ولم يكن أفلوطين حريصًا على مراجعة ما يكتب أو ما يملى، وعلى وضعه فى الصيغة الملائمة. ثم إنه لم يكن هو الذى رتب مؤلفاته، وهى التساعيات الست، على هذا النحو، بل تولى ذلك الترتيب تلميذه فرفوريوس، تبعًا لوجهة نظره الخاصة. وليس من المستبعد أن تكون لأفلوطين وجهة نظر مخالفة تمامًا، لو كان هو الذى تولى ترتيب مقالاته ومؤلفاته.

ومن خلال هذه الصعاب، قمنا بهذه الترجمة وهذه الدراسة للتاسعية الرابعة من تساعيات أفلوطين . فأما الترجمة فقد حرصنا فيها على أن تكون قريبة من النص الأصلي بقدر الإمكان، مع عدم الإخلال بمقتضيات الأسلوب والعبارة العربية. وكان اعتمادنا الأكبر على نشرة "بريبه E. Bréhier" وترجمته في سلسلة Guillaume Budé وقد ظهرت في باريس سنة ١٩٢٧. ويمتاز نشره لهذه التاسعية – وغيرها من تساعيات أفلوطين – بأنه خلاصة لأهم النشرات التي ظهرت من قبل، مثل نشرة "كرويتسر وموزر Creuzer and Moser في باريس (١٨٣٥)، ونشرة "كيرشهوف Kirchhoff" في ليبتسج (١٨٥٦)، ونشرة مولر Müller في برلين (١٨٧٨) ونشرة فولكمان Volkmann في ليبتسج (١٨٨٣). كما أن ترجمة "بريبه" تمتاز بتقيدها بالنص إلى حد بعيد، حتى كان ذلك يتم – في بعض الأحيان – على حساب جمال العبارة وسلاستها، بعكس الترجمات الأخرى التي آثرت جانب الترابط في الأسلوب على التقييد الدقيق بالنص، مثل ترجمة "بوييه" Bouillet (باريس ١٨٥٧ – ١٨٦٠)، والترجمة الإنجليزية التي قام بها "ستيفن ماكينا S.Mackenna" (١٩٢٦). ففي هذه الترجمة الأخيرة بوجه خاص، نجد المترجم يحرص على أن يأتي بعبارات متماسكة، ويهتم بوحدة الاستدلال وترابطه. ورغم أن هذا الأسلوب يرضي القارىء ويريحه دائمًا، فإن هذه الراحة كثيرًا ما كانت على حساب دقة التمسك بالأصل، لإفراطه في التأويل .

وأما عن الدراسة الطويلة التي مهدنا بها لهذه الترجمة . فلها مبرراتها العديدة. فمن المحال أن يكتب الباحث مقدمة للتاسعية الرابعة وحدها، دون أن يتعرض لباقي نواحي مذهب أفلوطين، خاصة لأن التقسيم إلى تساعيات – كما هو معروف – لم يكن من عمل أفلوطين ذاته . ثم أن هذه التاسعية تبحث – خلال معظم أجزائها – في موضوع النفس . والنفس عند أفلوطين تحتل موقعًا وسطًا بين العالم المعقول والعالم المحسوس، أو هي آخر المعقولات ومن بعدها تبدأ المحسوسات. وإذن فطبيعتها لا تفهم إلا إذا ألممنا بالعالم المعقول والمحسوس معًا، وهذا يقتضي دراسة لكل نواحي فلسفة أفلوطين .

وإذن فقد كان من الضرورى أن نتحدث فى الدراسة عن فلسفة أفلوطين العامة من ناحية ، وعن التساعية الرابعة بوجه خاص من ناحية أخرى . لهذا قسمنا الدراسة إلى جزءين : الأول عام يتناول أفلوطين وفلسفته، والثانى – وهو القسم الأكبر – خاص بالتساعية الرابعة .

أما الدراسة العامة ، فقد بحثنا فيها موضوعات تمهيدية مثل حياة أفلوطين والأصول التى تفرعت منها فلسفته، ولخصنا مذهبه الفلسفى العام، مع إشارة خاصة إلى نزعته الصوفية . كما حرصنا على أن نوضح فى هذه الدراسة نقطة لها أهميتها الخاصة : وأعنى بها مدى انتساب أفلوطين إلى الإسكندرية بوصفها وطنًا روحيًا له، وتأثير بيئة الإسكندرية الثقافية على اتجاهه الفلسفى العام ، وألحقنا هذه الدراسة بالفصل الذى بحثنا فيه "أصول فلسفة أفلوطين".

وأما الدراسة الخاصة، فتبدأ بالكلام عن التساعية الرابعة من حيث ترتيبها وتبويبها، ثم تصنف المشكلات الخاصة التى تعرضت لها هذه التساعية ، وتتناول كلاً منها على حدة : فتبدأ بالعالم الطبيعى والكونيات ثم مشكلة ماهية النفس بوجه عام، وتليها النفس الكلية، ثم النفس الفردية من حيث هبوطها إلى البدن وعلاقتها به، ثم قوى النفس، وخلود النفس، ويلى ذلك تعليق على بعض المصطلحات التى استخدمها أفلوطين فى هذه التساعية على نحو يخالف به مألوف ما عرف فى تاريخ الفلسفة، مع إشارة إلى الدور الذى تحتله الأساطير فى فلسفته. وآخر الموضوعات التى تعالجها هذه الدراسة المقارنة بين التساعية الرابعة وبين كتاب الربوبية ، أو الأثولوجيا ، الذى كانت له فى الفكر العربى أهمية كبرى ، والذى استخلصت فيه من هذه التساعية أجزاء عديدة أوضحناها فى نهاية البحث .

وبهذه الدراسة الطويلة ، نمهد لترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين إلى العربية ، آملين أن نكون فى المقدمة والترجمة والتعليقات قد أوضحنا هذا الجانب الهام من جوانب فلسفة أفلوطين ، وأعنى به البحث فى النفس، وأن يحتل هذا المجهود المتواضع مكانه بين الأبحاث التى تنقل إلى قراء العربية روائع ذلك التراث العقلى الضخم الذى خلفه للإنسانية فلاسفة اليونان .

دراسَة عامّة

أفلوطين - حَياته وَمَذهَبه الفلسفِي

أصُول فلسفة أفلوطين

مدرسة الإسكندرية

تتضارب الآراء بين الباحثين إلى حد بعيد عند بحث أصول فلسفة أفلوطين: فمنهم من يحاول أن يرد كل فكرة له إلى أصول فى الفلسفات أو العقائد السابقة، ويرى أنها كانت فلسفة تلفيقية بحت . ومنهم من ينكر ذلك، ويؤكد أن فلسفته كانت أصيلة كل الأصالة . كما يرى البعض فى فلسفته اتجاهًا دينيًا صوفيًا غريبًا عن التيار العقلى الذى سار فيه التفكير اليونانى، بينما يجزم البعض الآخر بأن فلسفته كانت يونانية خالصة، وبأن نظراته العقلية كانت أمثلة للعبقرية اليونانية، وأن المؤثرات الخارجية لم تؤثر إلا على بعض التفصيلات الجزئية لمذهبه ، أما الاتجاه العام لأفكاره فيونانى شأنه شأن أفلاطون وأرسطو .

ولكى نصل إلى حل لهذه المشكلة، وندرك إلى أى مدى تأثر أفلوطين بتيارات فلسفية سابقة، وبالديانات والعقائد السائدة فى عصره. ومن أين تبدأ أصالته (وتلك فى الحق مشكلة لا غنى عن التعرض لها بالنسبة إلى كل من يتناول بالبحث موضوعًا من موضوعات فلسفة أفلوطين)، ينبغى علينا أن ندرس الأصول التى يمكن أن يكون قد تأثر بها، ونتلمس أوجه الشبه والخلاف بين تفكيره وتعاليم كل من هذه الأصول، حتى يتسنى لنا فى النهاية أن نضع الحد الفاصل بين المؤثرات التى طرأت على فلسفته. وبين النواحى الأصيلة فى تلك الفلسفة.

أول فيلسوف يقفز اسمه إلى المخيلة عند البحث فى أصول تفكير أفلوطين . مؤسس الأفلاطونية المحدثة، هو أفلاطون . ولن يمارى أحد فى أن تعاليم أفلاطون كان لها أكبر الأثر على فيلسوفنا هذا، حتى أكد هو فى كثير من الأحيان أنه إنما يفكر بوحى أفلاطون. وأن أفلاطون قد سبقه فى كل ما أتى به. والحق أن هذا التشابه بينهما ليظهر جليًا حين ندرك أن كثيرًا مما نسب إلى أفلاطون قد نسب

أيضًا إلى أفلوطين. فمما يقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية إلى حد بعيد، وأن فلسفته كانت نذيرًا بانتهاء عهد الفكر اليونانى وبدء تغلغل الدين فى الفلسفة العامة وقضائه عليها. وهذا بعينه ما يقوله الكثيرون عن أفلاطون : فنيتشه وروده Rhode يؤكدان أن فلسفته كانت انحرافًا عن التيار العام للتفكير اليونانى، تتمثل فيها نزعة زاهدة بعيدة عن هذا العالم، لا نجدها فى معظم فلاسفة اليونان الآخرين. وسواء أصح هذه الاتهام أم لم يصح ، فالمهم أنه يوجه إلى كلا الفيلسوفين معًا، مما يؤكد قوة التشابه بينهما .

وإذا كان أفلوطين قد نظر إلى فلسفته على أنها تجديد لفلسفة أفلاطون، فقد ترتب على ذلك أن اختلطت نظريات أفلاطون الأصلية بآراء أفلوطين فى نظر مؤرخى الفلسفة حتى أوائل القرن التاسع عشر. ولم تبدأ مرحلة فهم أفلاطون فهمًا مستقلاً لا تشوبه شائبة إلا بعد أن قام "شلير ماخر Schleirmacher" بتفسير مؤلفات أفلاطون وترجمتها، وقام "بتمان وهيندروف Buttmann and Heindorf بنشرها نشرًا دقيقًا، فكان من نتيجة ذلك كله أن نظر إلى أفلاطون نظرة مستمدة من بيئته الأصلية، لا من خلال التطورات التالية لمذهبه – أو من خلال الأفلاطونية المحدثة على الأخص – كما كان يحدث من قبل[1].

ولقد نقد أفلوطين المذهب الرواقى فى كثير من المواضع، ولخص موقفه منه فى المقال السابع من التساعية الرابعة التى هى موضوع بحثنا، وسنعرض لهذا النقد فيما بعد بالتفصيل[2]. ولكن الواقع أنه قد تأثر بالفلسفة الرواقية تأثرًا محسوسًا، وإن يكن قد أظهر لها الخلاف على الدوام. فبينما ينقد النزعة المادية الرواقية نقدًا عنيفًا، نراه قد تأثر منها بفكرة وحدة الوجود الدينامية، أى القول أن القوى الإلهية الحية تتغلغل فى الطبيعة بأسرها[3] كما نتبين من أبحاثه الطبيعية قوة سيطرة التفكير الرواقى على عقله .

---

(1) E. Hoffmann : Platon. Zurich (Artemis – Verlag), 1950, S. 29 .

(2) أنظر ص٦٦ – ٧٠ من هذا البحث .

(3) W.R. Inge : "Neo – Platonism". Article in : "Encycl. Of Religion and Ethics"، J. Hastings.

وقد يكون من العجيب حقًا أن يتأثر فيلسوف بتعاليم متعارضة كتعاليم أفلاطون والرواقية . ولكن العجب يزول إذا أدركنا أن أفلوطين لم يتلق التعاليم الأفلاطونية عن مبتكرها مباشرة، بل نُقل إليه المذهب الأفلاطونى بعد أن مر بأطوار عديدة خلال الخمسمائة عام التى تفصل بين الفيلسوفين، بحيث مهدت التعديلات التى طرأت على ذلك المذهب خلال تطوره الطويل، مهدت لاندماجه بمذهب مغاير له كالرواقية . فالأفلاطونية كما حددت فى القرن السابق على المسيح وفى القرنين التاليين له، كانت تقترن بقدر غير قليل من تعاليم أرسطو، وكان لكبير شراح أرسطو، وهو الإسكندر الأفروديسى ، الذى عاش حوالى سنة ٢٠٠ ميلادية ، تأثير كبير على أفلوطين . ولا شك أن امتزاج التراث الأفلاطونى بتعاليم أرسطو كفيل بتضييق شقة الخلاف بين الأفلاطونية والرواقية ، لأن مذهب أرسطو – وهو أكثر عينية – أقرب ، على أى حال ، إلى الرواقية من مذهب أفلاطون .

ثم إن الرواقية بدورها قد خففت من غلوائها كثيرًا فى الفترة الأخيرة ، وأخذت التعاليم الإنسانية تتغلغل فيها، واستبعدت كثيرًا من الآراء المادية المتطرفة التى كان يقول بها الرواقيون الأوائل، فنجم عن ذلك أن ازدادت تعاليمها اقترابًا من الأفلاطونية، أو على الأقل لم يعد بينهما ذلك التعارض الصارخ الذى كان موجودًا من قبل[1]. وليس أدل على ذلك من أنا نجد رواقيًا مثل "بوزيدونيوس Posidonius " الذى عاش ما بين القرنين الثانى والأول ق. م.، يقتبس نظريات أفلاطونية عديدة كالتقسيم الثلاثى للنفس ويقول بفيض الجزء العاقل من النفس، أى المبدأ المدبر لها، من الجوهر الإلهى، ثم بعودته إلى ذلك الجوهر مرة أخرى، وليس من شك فى أن بوزيدونيوس كان من أهم الشخصيات التى ساعدت على نقل التعاليم الرواقية إلى مدرسة أفلاطون، ومن ثم إلى أفلوطين : فعنده نجد تلك النظرة إلى العالم على أنه كائن عضوى كامل يجمع بين أجزائه التعاطف[2]، كما أوضح بجلاء إن الإنسان حلقة اتصال بين عالمين، عالم أعلى وعالم أدنى، وهى فكرة كانت لها أهمية كبرى عند أفلوطين .

---

(1) **A.H. Armstrong : An Introduction to Ancient Phil.، London، and ed., 1949, P. 142 .**

(2) انظر هذا المصطلح ص١١٣ .

على أن الأفلاطونية إن كانت قد اتجهت فى جانب معين اتجاهًا جعل من الممكن التقريب بينها وبين الرواقية، فإنها فى جانب آخر قد اتجهت اتجاهًا دينيًا أدى إلى امتزاجها بفلسفات تتمثل فيها عناصر غريبة عن الاتجاه الأصلى للفكر اليونانى. ولقد كان فى حياة أفلاطون ذاته ما ينبىء بهذا الاتجاه الذى ستتخذه الأكاديمية من بعده . ففى أواخر حياته بدأ ميله إلى الدين يشتد، وازداد تعلقه بالتعاليم الأورفية والفيثاغورية، وكان الاتجاه العام فى مذهبه يرمى إلى زيادة الاهتمام بمسائل الدين والأخلاق، والنزوع إلى حياة شبه صوفية، مما أدى إلى ظهور التيارات الفلسفية الأخيرة التى نرى فيها لمحات صوفية قوية ، ونلمس تغليب ما فوق المحسوس على العالم الواقعى بشكل واضح .

وكانت التعاليم الفيثاغورية المحدثة تؤدى إلى نفس الاتجاه . فبينما اختفت المدرسة الفيثاغورية ، من حيث هى فلسفة ، منذ القرن الرابع ق. م.، نراها قد ظلت طويلاً بعد ذلك على صورة هيئة دينية لها تعاليمها. وكان من أهم هذه التعاليم، أن المسافة بين السماء والأرض تحتشد بأرواح خفية يمكننا عند الإهابة بها أن ندعها تتنبأ بالمستقبل وتسدى النصح – وهى فكرة سنرى لها فيما بعد صدى عند أفلوطين . وكانت النزعة الغالبة على أنصار الفيثاغورية الجديدة هى النزعة التلفيقية، فجمعوا كثيرًا من تعاليم أفلاطون وأرسطو والرواقية ونسبوها إلى فيثاغورس، وقالوا إن الله عال على العالم وكامن فيه فى نفس الوقت، وكانوا فى ذلك موفقين بين رأى أفلاطون ورأى الرواقية ، كما ظهرت لديهم فكرة نفس العالم، وهى فكرة قال بها أفلاطون وأرسطو والرواقية . وأهم من ذلك كله طريقتهم فى تصفية النفس وتطهيرها، وهى طريقة تشترك فيها الفيثاغورية مع كثير من المذاهب الصوفية . فعندهم أن حياة النفس فى هذا العالم إنما هى تهيئة وإعداد للخلود. ولن يكون خلاصنا إلا بتحرير النفس من ارتباطها بكل ما فى هذا العالم، وتمكينها من الصعود إلى العالم الروحى الأعلى .

ومن الأصول الهامة التى يرد ذكرها دائمًا مع الفيثاغورية، الأورفية. ويذهب بعض الباحثين إلى أن ترتيب تساعيات أفلوطين الست، يطابق الأسرار الأورفية، بحيث تناظر كل تساعية مرحلة معينة من مراحل السلوك الذى تصعد به

النفس تدريجيًا حتى تتحد بالله. ففى التساعية الأولى يتحدث أفلوطين عن تطهر النفس، وفى الأخيرة يتحدث عن اتحادها مع المبدأ الأول، وفى التساعيات الوسطى يتحدث عن الصعود التدريجى[1]. ولكن إذا كان هذا الرأى صحيحًا فأقصى ما يدل عليه هو تأثر فورفوريوس ، لا أفلوطين ذاته ، بتعاليم الأورفية ، لأن الأول هو الذى رتب التساعيات على هذا النحو .

ومن المفكرين الذين يرد ذكرهم بصدد الكلام عن أصول فلسفة أفلوطين، فيلون اليهودى . والاتجاه العام لديه هو المزج بين عقيدة العهد القديم والفلسفة اليونانية، مع ميل إلى الجانب الأخير. على أن تأثره بالعقيدة اليهودية يظهر جليًا فى تغليبه الوحى الإلهى على العقل، وتأكيده – مع الأديان – أن الموجود الأول يعلو على كل فهم وتعقل. وهكذا كان المبدأ الأول عنده – كما كان عند أفلوطين – فوق العقل، ويليه "اللوجوس" الذى يتوسط بين الإله الأعلى وبين العالم المادى. وينطوى اللوجوس على المثل أو المبادىء التى يكون منها العالم المحسوس. وهكذا أتى فيلون بتفسير لأفلاطون لم يكن يرضى به الكثيرون من شراحه. وإن كان أفلوطين قد اتفق معه فيما بعد على هذا التفسير، وأقر وضع المثل الأفلاطونية، فى العقل الأول. على أن المثل أو النماذج التى ينطوى عليها العقل الإلهى قد امتزجت عند فيلون بالملائكة والجن، الذين هم وسائط الهيئة تملأ المسافة بين الله وبين العالم المحسوس. فالله، فى رأيه، لا يؤثر فى العالم المحسوس إلا عن طريق هذه الوسائط. وفى فكرة الوسائط هذه شبه قوى مع تعاليم أفلوطين. بل إنه ليستخدم تشبيهًا يتردد كثيرا لدى أفلوطين، وهو تشبيه النور. فهو يتحدث عن نور واحد ينبع من المقر الإلهى. ويمتد امتدادًا لا متناهيًا حتى أطراف العالم، بحيث يكون الله بمثابة الشمس للعالم. وقد انتهى تفكير فيلون بدوره إلى نوع من الصوفية. فما يهدف إليه فى آخر الأمر هو نوع من الاتحاد مع الله، وهوية صوفية مع الموجود الأول تصحبها سلبية تامة من جانب الإنسان .

ويستبعد "ريفو Rivaud" أن يكون مصدر هذه الأفكار عند فيلون هو تفسير لنصوص الديانة اليهودية ، ويرجح أنه قد اهتدى إلى نصوص المفسرين القدماء

---

[1] E. Krakowski : Plotin et le Paganisme religieux، Paris, 1933, P. 72 .

لمحاورة "طيماوس"، ونصوص الرواقيين والمشائين، وصاغ منها كلها فلسفته[1]، وإن كنا لا نستطيع رغم ذلك أن تتلمس لديه مذهبًا واحدًا متماسكًا.

ولا شك أن المرء يلمس في كل ما سبق شبهًا واضحًا بين آراء فيلون وأفلوطين. ولكن هل تأثر أفلوطين تأثرًا مباشرًا بأفكار فيلسوف الإسكندرية اليهودي؟ الواقع أنه ليس هناك أي دليل تاريخي على وجود مثل هذا التأثر المباشر، وإنما يرى "هويتكر Whittaker" أن أفلوطين إنما استمد آراءه من مصادر هي بعينها تلك التي استمد منها فيلون آراءه، أي أن الاثنين معًا قد تأثرا بمصادر واحدة أو متشابهة[2]. وعلى أي حال، فما دامت الأفلاطونية المحدثة قد نشأت في الإسكندرية، وما دامت فلسفة فيلون قد ازدهرت في تلك المدينة، ففي وسعنا أن نقول أن الأقطاب الأولين للأفلاطونية المحدثة قد عرفوا تلك الفلسفة اليهودية، وإن يكن الجزم بوجود تأثير مباشر لفيلون على أفلوطين مستحيلاً.

ولقد رأينا تفكير فيلون يتميز قبل كل شيء بأنه جعل للمبدأ الأول مكانة تعلو على العقل. ولا تحدها معرفة ولا وصف. ومثل هذه الفكرة – التي أكدها أفلوطين فيما بعد – قد ترددت لدى فيلسوف آخر من الجيل الفلسفي السابق على أفلوطين، وهو نومينيوس Numenius والذي عاش في حوالي النصف الآخر من القرن الثاني الميلادي. فقد نزه الإله الأعلى حتى عن الخلق، وجعل الخلق من شأن "الإله الثاني" أو الصانع (الديمورج)، الذي هو القوة الفعالة في هذا العالم، وحلقة الاتصال بين الإله الأعلى وبين عالم الظواهر. أي أن من طبيعة ذلك الإله الثاني أن يتصل بالعالم الروحي بماهيته، وبالعالم الظاهري بفاعليته. لأنه يستمد من الأول ماهيته ويمارس على الثاني فعله. وعلى ذلك فللوجود عنده درجات ثلاث، يحتل أوسطها ذلك الإله الثاني، الذي يصل بين الإله الأعلى وعالم الظواهر.

وبينما لم يكن في وسع الباحث أن يجزم بوجود أي تأثير مباشر لفيلون على أفلوطين، نجد تأثير نومينيوس عليه أمرًا مسلمًا به. ففي مدرسة أفلوطين كانت تقرأ نصوص نومينيوس وتشرح. ولقد لاحظ المعاصرون لأفلوطين أوجه تشابه

(1) A. Rivaud : Histoire de la Philosophie، tome I، Paris, 1948, P. 482 .

(2) T. Whittaker : The Neo – Platonists ٢nd ed.، Cambridge, 1928, P. 36.

عديدة بينهما، فاتهموه بانتحال آرائه، مما اضطر أميليوس Amelius تلميذ أفلوطين، إلى أن يدافع عن أستاذه بكتابة رسالة يثبت فيها أصالة أفكاره، ويدفع عنه تهمة انتحال آراء نومينيوس. وعلى أية حال فتأثر أفلوطين به أمر لا ينكر، وخاصة إذا أدركنا أنه عاش وإياه فى نفس البيئة العقلية وهى بيئة الإسكندرية، وأنه يرمى بتعاليمه إلى تحقيق نفس الهدف الذى أصبح مقصد فلاسفة ذلك الحين، وهو طمأنينة الروح وسكينة القلب، قبل كل اقتناع عقلى.

والكلام عن نومينيوس يؤدى بنا إلى الفيلسوف الذى تتلمذ عليه أفلوطين مباشرة وهو أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas والواقع أن من أصعب الأمور أن يهتدى المرء إلى تعاليم محددة لهذا الفيلسوف السكندرى، من كتاب تأخروا عنه إلى حد لا يسمح لنا بالقول أنهم قد إذ أنه لم يخلف لنا مؤلفات مكتوبة، ولم ترد إلينا شواهد عن مذهبه إلا من كتاب تأخروا عنه إلى حد لا يسمح لنا بالقول أنهم قد عرفوا أفكاره معرفة كافية – ومن هؤلاء نميزيوس Nemesius الذى كان مسيحيًا وتحدث عن تعاليمه فى كتاب أسماه "فى الطبيعة البشرية De naturea hominis " فحاول أن يستغل تعاليم أمونيوس ليثبت بها فكرة مسيحية ، هى فكرة وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية فى شخص المسيح[1]. وتلك كما نرى آراء متأخرة يصعب أن نستخلص منها الأفكار الحقيقية لأمونيوس ساكاس.

وقد روى فرفوريوس أن أمونيوس ولد مسيحيًا، ولكنه ارتد إلى الوثنية عندما تفرغ للفلسفة. وإذا كنا لا ندرى عن تعاليم أمونيوس شيئًا محددًا، فإننا نعلم على الأقل أن تعاليمه كانت روحية أكثر منها عقلية. فقد كان هدفه، قبل كل شىء، هو أن يلقن تلاميذه طريقة روحية سامية فى السلوك. وذلك يقتضى أن يكون له عدد محدود من التلاميذ، ومن هنا قيل إنه أخذ عهدًا على تلاميذه الثلاثة : أفلوطين وأوريجين Origen وهيرنيوس Herenius أن يكتموا أسرار تعاليمه خلال فترة معينة، وبالفعل لم يبدا أفلوطين فى الكتابة إلا بعد عشر سنوات. فإذا صحت هذه الرواية (وإن كان تسلر Zeller يشك فى صدقها) لأمكننا أن نعلل بها عدم إمكان

---

[1] Ravaisson : Essai sur la métaphysique d'Aristote , Paris, 1846, tome II، P. 374.

اهتدائنا إلى تعاليم محددة لأمونيوس. كما أن في وسعنا أن نستدل منها على أن تعاليم أمونيوس لم تكن عقلية خالصة، كالمذاهب الفلسفية اليونانية الكبرى، وإنما كانت تهدف إلى تحويل الآراء المستمدة من بقية المدارس إلى طرق للسلوك الروحى، وهى صفة يشترك فيها – إلى حد ما – مع أفلوطين[1]. ويمكننا أيضًا أن نعلل – على هذا الأساس – السبب الذى من أجله ظل أفلوطين يتلقى العلم على يديه أكثر من عشر سنوات. إذ أن التدريب على طريقة السلوك الروحى يقتضى المرور بمراحل طويلة بطيئة ، أما التعاليم العقلية فتلقن مباشرة، ولا تحتاج إلى وقت طويل.

ومن ناحية آراء أمونيوس الفلسفية، فالمعروف عنه أنه قد حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. فإذا علمنا أن صفة التوفيق بين هذين الفيلسوفين كانت تتكرر كثيرًا لدى أفلوطين، فقد يداخلنا شك فى مدى أصالة هذا الأخير. غير أن هذا التوفيق كان فى الواقع سمة العصر كله، وكانت الأفلاطونية المتوسطة بدورها تسير فى هذا الطريق[2]. لهذا فليس لنا أن نظل طويلاً على الشك فى أن يكون أفلوطين قد اقتبس تعاليم أستاذه فى التساعيات، وإنما الذى لا نعلمه هو مدى ما يدين به لأستاذه فى مؤلفاته – غير أن أفلوطين كان بشهادة جميع تلاميذه مفكرًا أصيلاً .. وعلى أية حال فلن يمنع هذا من أن نقر بفضل أمونيوس وعبقريته، التى تشهد بها قدرته على استبقاء ذهن قوى كذهن أفلوطين طوال هذه المدة .

وهكذا انتقلنا بالتدريج من الفلاسفة الذين يمكن أن يكون أفلوطين قد تأثر بهم، حتى انتهينا إلى أستاذه المباشر الذى عاش معه فى عصره. ولابد لنا من أجل إكمال الصورة التى نرسمها للمؤثرات المختلفة على تفكيره أن نلم بالبيئة العقلية التى عاش فيها أفلوطين، وأن نحدد مدى تأثير انتمائه إلى مدينة الإسكندرية على تفكيره. وحين ندرك إلى أى حد يمكننا أن نعد أفلوطين واحدًا من فلاسفة الإسكندرية، نكون فى الوقت ذاته قد أجبنا عن السؤال: هل كان تفكير أفلوطين يونانيًا أم شرقيًا؟.

---

(1) Bréhier : Introduction, Ière Ennéade, Paris, 1924, P. IV.

(2) Armstrong : Introduction , P. 177 .

مدرسة الإسكندرية :

يطلق اسم مدرسة الإسكندرية على ذلك التيار الفلسفى الذى ارتبطت نشأته بمدينة الإسكندرية ، والذى كانت أهم الأسماء فيه هى أمونيوس وأفلوطين وبرقلس . ورغم أن المقصود من هذه التسمية فى الأصل هو التحديد المكانى فحسب، فقد أصبحت تعنى التحديد المذهبى أيضًا، بدليل أن كثيرًا من الفلاسفة الذين لم يعيشوا فى الإسكندرية سوى فترة ضئيلة ، ينسبون إليها .

ولقد أدت هذه التسمية إلى مظهرين من مظاهر الخلط : الأول هو الخلط بين اسم "مدرسة الإسكندرية" واسم "الأفلاطونية المحدثة". فهل الأصح أن يرتبط اسم هذا المذهب الفلسفى باسم المدينة التى ظهرت بوادره منها، وهل لهذه التسمية مبرراتها العقلية والتاريخية، كما تفترض تلك المؤلفات التى تشير كلها إلى "مدرسة الإسكندرية" حين تتحدث عن الأفلاطونية المحدثة، مثل كتب Barthélémy Saint - Hilaire، Vacherot، J. Simon، Matter الذين سنشير إلى دراساتهم خلال هذا البحث، أم أن الأصح أن نلجأ إلى الأصل الفلسفى اليونانى، فنسميها بالأفلاطونية المحدثة؟ الواقع أن الإجابة عن هذا السؤال لا تتيسر إلا بعد حل مشكلة التأثير الشرقى أو اليونانى على تلك المدرسة، وعلى أفلوطين بوجه خاص. ولما كانت تلك هى المشكلة التى يعالجها هذا الفصل بأكمله، فسنرجىء الإجابة عن هذا السؤال إلى ما بعد.

والمظهر الآخر من مظاهر الخلط، وهو الذى يعنينا الآن، هو عدم التفرقة بين مدرسة الإسكندرية من حيث هى مدرسة فلسفية، وبين متحف الإسكندرية أو معهدها (le musée). فبعض الباحثين ، مثل Matter لم يفرق بين الاثنين، بحيث جعل من المدرسة الفلسفية فى الإسكندرية فرعًا من فروع الدراسات التى ظهرت بالمتحف، بل أقل هذه الفروع أهمية[1]. ففى كتابه الضخم الذى ألفه عن مدرسة الإسكندرية، يستعرض مختلف مظاهر نشاط المتحف فى إنتاجه العلمى، من رياضة وفلك وجغرافيا وتاريخ ولغة وموسيقى، ثم يلحق بهذه العلوم الدراسة

---

[1] M. Matter: Histoire de l'école d'Alexandrie , 2ème dè., Paris, 1840, Vol. III، P. 160 .

الفلسفية فى المجلد الثالث من الكتاب، ويؤكد أن المدرسة قد توقفت فى بقية العلوم منذ وقت مبكر، "أما الفلسفة فلم ترتفع مكانتها فيها إلا من القرن الثانى على يد أمونيوس ساكاس"[1].

ولكى ندرك كيف كان هذا الرأى ينطوى على خلط واضح، وكيف أن التفكير الفلسفى فى الإسكندرية قد نشأ مستقلاً عن المتحف، فعلينا أن نوضح الظروف التى أسس فيها هذا المتحف، والغرض الذى أنشىء من أجله. فعندما أصبحت مصر دولة منفصلة تحت حكم البطالمة، بعد تفكك امبراطورية الإسكندر أراد بطليموس الأول أن يحيط نفسه بجو يونانى فى كل شىء، فاستقدم العلماء والفنانين والأدباء، وأنشأ مكتبة الإسكندرية ومتحفها. وكان المتحف مجمعًا للعلماء، ينفق عليهم الحاكم بسخاء، مع تركه لهم كل الحرية فى أبحاثهم، ومن هنا تنوعت هذه الأبحاث إلى أقصى حد، وانتظمت كل العلوم والفنون والآداب المعروفة فى ذلك العصر. ولم تكن هناك روح واحدة أو فكرة مركزية تسود هذه الأبحاث، ولذا كان الأصح أن يعد مجمعا علميًا لا مدرسة. والشىء الوحيد الذى كان يجمع بين كل اتجاهاته المتباينة، هو احتفاظه مخلصًا بالروح اليونانية فى بلد شرقى، ومقاومته لكل المؤثرات المحيطة به، وانعزاله التام – فى مبدأ الأمر على الأقل – عن كل التيارات الفكرية المحيطة به، كاليهودية أو جماعات الغنوص. فالمتحف كان إذن عبارة عن يونان صناعية استنبتت فى أرض أخرى، وظلت محتفظة بعادات وروح أصلها الأول[2].

ولا شك أن علماء المتحف لم يحاولوا أن يمتزجوا بسكان البلاد الأصليين – غافلين عن حضارتهم العريقة – كما أن هؤلاء من جانبهم قد انطووا على أنفسهم، ولم يطرأ عليهم أى نوع من التأثر بهذه الأفكار الجديدة، فظل الشعب محتفظًا بتقاليده وأفكاره الخاصة، التى كان يراها أعرق وأقدم من التعاليم الجديدة. وكان التياران يقفان جنبا إلى جنب دون أن يمتزجا فى كل أنحاء البلاد، وخاصة فى الإسكندرية. وظل السكان الأصليون يشعرون بأنهم شعب محتل، أما اليونانيون فقد

---

(1) Ibid., P. 153 .

(2) J. Simon : Histoire de Pécole d'Alexandrie, Paris, 1845, tome I, P. 186.

ميزوا أنفسهم عن أهل مصر، واحتكروا لأنفسهم الثقافة الرفيعة والمناصب الكبرى. وحين حدث الاختلاط فيما بعد كان بطيئًا إلى حد بعيد، ولم يحاول المصريون أن يتصلوا بالثقافة اليونانية مباشرة، بل توسط فى ذلك التفكير اليهودى، الذى كان من قبل قد اصطبغ بصبغة يونانية فى مراكزه الأصلية، مثل جوديا. وهكذا كان يهود الإسكندرية - كما قال كراكوفسكى - يقومون بالوساطة العقلية بين شعبها الشرقى ومحتليها اليونانيين، مثلما كانوا يقومون دائمًا بالوساطة التجارية[1].

وعلى الرغم من أن المكانة الكبرى التى اكتسبتها الإسكندرية فى ميدان العلم والثقافة كانت فى مبدأ الأمر راجعة إلى كونها عاصمة البطالمة، فإن هذه المكانة لم تتزعزع بعد الفتح الرومانى على الإطلاق. فقد كانت الإسكندرية عاملا هامًا من عوامل صبغ حضارة الرومان - فى بعض نواحيها - بصبغة شرقية . وطبيعى أن يتم تأثر إمبراطورية تسودها الحروب الدائمة مع الشرق، ولها معه علاقات تجارية واسعة، وتجلب منه الرقيق - طبيعى أن يتم تأثر هذه الإمبراطورية بأفكار الشرق فى ميناء متوسط الموقع ، تلتقى فيه تيارات عديدة من الشرق والغرب .

وفى خلال الفتح الرومانى بدأت التيارات الفلسفية تظهر واضحة فى الإسكندرية، وكانت فى ظهورها مستقلة عن المتحف تمام الاستقلال. ويعترف فاشرو Vacherot أن المتحف كان - وقت ظهور أمونيوس ساكاس - فى فترة من أتعس فتراته[2]. فمن المحال إذن أن نعزو انتعاش الحركة الفكرية فى الإسكندرية إليه، وإنما كان ذلك راجعًا إلى أسباب خارجة عنه. وكل ما كان قد بقى من تأثير المتحف هو نوع من التعلق بالتراث اليونانى، بحيث لم يكن من الممكن أن يظهر مفكر فى الإسكندرية دون أن يتأثر بروح البحث اليونانى على نحو ما .

أما القوة الخارجية التى دفعت إلى هذا التفكير الفلسفى، فيراها البعض فى تلك الروح الدينية التى علا صوتها فى الشرق فى ذلك الحين. فبجانب اليهودية التى ثبتت أقدامها وكانت لها مدارسها الخاصة فى الإسكندرية، حرصت المسيحية على أن تنتشر تعاليمها فى تلك المدينة التى كانت من قبل مركزا كبيرًا من مراكز

---

(1) **Krakowski : Plotin.., P. 35 .**

(2) **E. Vacherot : Histoire critique de l'école d'Alexandrie, vol. I, Paris, 1846, P. 341.**

الديانات المضادة لها. ولم يكن من الممكن أن تقوم حركة فكرية تغفل المسيحية تمامًا. ووجد الناس في تلك التيارات الجديدة ما يستهويهم، بعد أن لم تعد لأبحاث المتحف العلمية جاذبيتها للنفوس. فمهمة المدرسة الفلسفية في الإسكندرية - تبعًا لهذا الرأي - هي الجمع بين كل معتقدات وآراء العالم اليوناني والروماني والشرقي، وتوحيدها في مذهب واحد، يصلح لروح العصر الذي لم يعد يقتنع بالبحث العلمي الخاص. ولكي يتسنى لنا أن نحكم على هذا الرأي بالصواب أو بالخطأ، علينا أن نواجه المشكلة الأصلية التي تهمنا في هذا المجال ، وهي إلى أي حد تأثر أفلوطين بالروح الشرقية وإلى أي حد ظل يونانيًا .

من المعروف أن أفلوطين قد عاش فترة قصيرة من حياته في مدينة الإسكندرية وتأثر بأساتذتها وبمدارسها السابقة. فهل أثر الطابع الشرقي على تفكيره، بحكم طبيعة الثقافة السائدة في تلك المدينة التي تحتل الموقع الوسط بين الشرق والغرب - أم أنه ظل فيلسوفًا يونانيًا خالصًا ؟

من الباحثين من يؤكد أهمية المؤثرات الشرقية في تفكير أفلوطين، حتى يرى أنها لا تقل أهمية عن الأصول اليونانية في مذهبه (إذ أن أحدًا لن يستطيع أن ينكر وجود هذا الأصل اليوناني على أية حال). ومن أمثال هؤلاء الباحثين "فاشرو" الذي رأى أن أفلاطون، وإن كان فيلسوفًا يتكلم اليونانية، فإن تفكيره لا يكشف عن أهم خصائص هذه الروح. فالعلاقة المميزة للتفكير اليوناني، وهي روح الاعتدال والتناسق la mesure، la proportion لا تظهر عنده على الإطلاق. وعلى العكس من ذلك، كانت كتاباته تتصف بالحماسة، وتزخر بالصور والتشبيهات، وهي كلها علامات لروح جديدة كل الجدة[1]. وإن اعتراف أفلوطين بانتسابه إلى التراث الأفلاطوني إنما هو دليل قوي على تأثره بالروح الشرقية، لأن الفيثاغورية والأورفية كان لهما دور كبير في تكوين المذهب الأفلاطوني - والصلة بين هاتين المدرستين وبين التفكير الشرقي واضحة. ولنضف إلى ذلك أن الشرق كان يسهل عليه دائما استيعاب المثالية الأفلاطونية من دون بقية المذاهب الفلسفية. فإذا أدركنا أن أفلوطين

---

[1] Ibid., P. 105 .

قـد أضاف إلى هذه المثالية، الروح الصوفية التى كانت دائمًا هى الصفة المميزة للحياة الروحية فى الشرق ، لأمكننا أن ندرك مدى تأثره بالروح الشرقية"[1].

ومـن أهـم الـبراهين الـتى تساق للدلالة على قوة المؤثرات الشرقية فى تفكير أفلوطـين، فكـرة حضـور الله، أو بالأحـرى قوة الله، فى العالم عن طريق وسائط تملأ الهـوة بيـنه وبـين العـالم، وفكـرة الوصول إلى السعادة القصوى عن طريق الوحدة مع الله، الـتى تعلـو المعـرفة العقلـية. ولـما كـان الله فـى نظـر الديانـات الشرقية – التى يفـترض أن أفلوطين قد تأثر بها – يسمو على العالم المحسوس إلى حد يستحيل معه عـلى الإنسـان أن يصـل إلـيه مباشـرة، فقـد كـان لابـد لكـل فلسفة أثرت فيها هذه العقائد، من أن تولى اهتمامًا كبيرًا لفكرة الوسائط التى تتخذ عندها مظهرين : مظهرًا خارجـيًا، هـو سلسـلة الموجـودات الـتى تتوسـط بـين الألوهـية والعالم المحسوس ، كـالعقول والـنفوس والجـن – ومظهـرًا ذاتـيًا باطـنًا ، هـو تلـك المراتـب المختلفة فى الـتطهر، الـتى تسـلكها الـنفس لتتهـيأ لـتلقى الحكمـة العليا. ومن هنا قيل إن فكرة الوسائط الإلهية هى فى واقع الأمر توفيق بين النظرة اليونانية إلى الله على أنه مجرد عـال، والـنظرة الشـرقية إلـيه عـلى أنـه مائل أمامنا فى كل مكان. أما روح التصوف الـتى تكمـن من وراء فكرة تطهر النفس للوصول إلى الله، فلا تحتاج فى إثبات أصلها الشرقى إلى دليل.

والـرأى المضـاد هـو الـذى يمثله "تسلر Zeller" خير تمثيل . ففى رأيه أن فلسـفة أفلوطـين إنمـا كانـت استمرار للتيار الفلسفى اليونانى دون أى انحراف. فهو يـرفض القـول أن الشـعور بحضـور الله مباشـرة فـى العالم هو صفة يتميز بها التفكير الشـرقى، لأن هـذه الفكرة قد تمثلت أقوى ما تكون فى فلسفات يونانية أصيلة، مثل فلسـفة اكسـونوفان والرواقية. ولو بحثنا بدقة فيما تتميز به الديانات الشرقية فى هذا الصـدد ، لوجدناهـا أقـرب إلى القـول بـتعالى الله وتجـرده عن كل ما فى هذا العالم، مـنها إلى القـول بحضـوره الدائـم فـيه. وذلـك واضـح كل الوضوح فى اليهودية، وفى الديانـات الطبيعـية الشـرقية. كمـا أن هـذه الفكـرة ذاتهـا، أى علو الله عن كل حد ووصـف، كانـت لهـا عـند أفلاطـون أهمية كبرى ، ومن الممكن أن يكون أفلوطين قد

---

(1) Ibid., P. 113 .

استمدها منه . أما القول إن مراتب الوجود تقل كلما ازداد عن الماهية الأولى بعدا، فتلك فى الواقع فكرة كان لها عند أرسطو دور كبير[1]. وبالمثل يؤكد "رافيسون" أن المبادئ الثلاثة الأولى التى قال بها أفلوطين ترد كلها إلى مذاهب يونانية خالصة. فالواحد عنده هو الله عند أفلاطون، والعقل هو الله عند أرسطو، أما النفس الكونية فهى العلة الأولى كما فهمه الرواقيون[2]. وهكذا ينتهى أنصار هذا الرأى إلى أن فلسفة أفلوطين، بل الأفلاطونية المحدثة، إنما هى تطور طبيعى للتفكير اليونانى الخالص، "فالأفلاطونية المحدثة هى، من الوجهة التاريخية، نقطة النهاية فى الفلسفة اليونانية، وهى قد استوعبت كل المدارس التى وجدت من قبل، وتمثلت فى ذاتها كل ما كان يوجد فى عصرها من علم يونانى"[3].

هذان هما الرأيان المتطرفان اللذان يصادفهما الباحث بصدد أصول فلسفة أفلوطين، ولكل منهما – كما رأينا – أسبابه ومبرراته. غير أن أول ما نلاحظه عليهما هو أن أحدهما يقلل من أهمية التراث اليونانى الذى تشبع به أفلوطين والذى كانت كل الطبقة المثقفة من اليونان فى الإسكندرية تتمسك به، والآخر ينكر تمامًا حقيقة البيئة التى عاش فيها أفلوطين، وينظر إليه على أنه فيلسوف قد انعزل تمامًا عن الجو الذى يحيط به، وصم أذنيه عن صوت الفكر الشرقى الذى كان لابد بالغًا مسامعه.

والواقع أن ظروف العصر الذى عاش فيه أفلوطين قد تفسر، إلى حد ما، اعتقاد هؤلاء الباحثين بأن أفلوطين قد تجاهل البيئة المحيطة به، ولم يكن سوى مفكر يكمل سلسلة كبار الفلاسفة اليونانيين. ففى الوقت الذى ظهر فيه أفلوطين، كانت الإمبراطورية الرومانية تعانى انحلالاً شديدًا : فقد تحول الحكام بالتدريج إلى الاستبداد والحكم المطلق، واقترن بهذا الاستبداد اضطراب سياسى شديد، فكان الأباطرة يتعاقبون على الحكم فى فترات قصيرة، وغالبًا ما كانت حياتهم تنتهى بالموت قتلاً. وتأثر سكان الإمبراطورية بهذا الاضطراب السياسى، فضلاً عن تأثير الحروب والأوبئة العديدة، فقل عددهم، وساءت حالتهم. وكان الشعور العام الذى

---

(1) E.Zeller : Die Philosophie der Griechen, Ive Auflage , Leipzig, 1903; IIIer Teil, 2e Abteilung, S. 87 .

(2) Ravaisson : Essai .. tome II, 4e Partie, chap. 3 .

(3) Zeller : Ibid., S. 473 .

يسود تلك الفترة هو شعور السأم من الحياة taedium vitae[1]. ومن هنا كان انصراف أفلوطين عن ذلك العصر المضطرب وتدوينه أفكاره وكأنه لا يعيش فيه على الإطلاق.

ولكن، على الرغم من تجاهل أفلوطين لعصره المضطرب، فهل يسوغ لنا هذا أن نعتقد بأنه لم يتأثر بالبيئة المحيطة به على الإطلاق؟ ألم تكن نفس فكرة التخلى عن العالم المحسوس والانصراف عنه، تعبيرًا عن السأم الكامن فى نفسه من الحياة السائدة، وبالتالى تعبيرًا عن تأثره بها؟ الحق أن البحث العلمى لا يجب أن يفصل بين أى مفكر وبين عصره وظروف بيئته فصلاً تامًا. وإذا كان الفيلسوف ذاته ينكر هذا الأثر، فيجب أن يدرك الباحث أنه لابد قد تأثر دون وعى منه على الأقل. ومن المحال أن يعيش مفكر فى نقطة التقاء الثقافتين اليونانية والشرقية، وفى موضع تجمع الشعوب عن طريق التجارة والحروب، دون أن تظهر فى تفكيره خصائص التيارين معًا. بل إن بعض الباحثين، مثل كراكوفسكى يمد هذا الحكم حتى يشمل الأفلاطونية بأسرها. فمن المحال أن يفهم المرء الأفلاطونية المحدثة إن لم يتمثل فى ذهنه نواحى النزعة العالمية التى كانت تسود الإسكندرية عندئذ[2].

ولو أمعنا النظر فى ظروف حياة أفلوطين، فكيف نفسر حادثًا هامًا من حوادث حياته، وهو رحيله مع الجيوش الرومانية فى حملة إلى الشرق، إن لم يكن على أساس القول أنه قد رغب فى التزود من الحكمة الشرقية فى مصادرها الأصلية؟ وكيف نفسر ظهور المعتقدات الشائعة فى عصره كالسحر والتنجيم، فى كتاباته إن لم يكن ذلك تأثرًا منه بالروح السائدة فى البيئة الشرقية التى كانت هى أصل هذه المعتقدات؟

وهنا قد يقال إن إقامة أفلوطين فى الإسكندرية لم تكن طويلة إلى الحد الذى يسمح له بأن يتشبع بروح الثقافة الشائعة، وأنه لم يبدأ فى عرض مذهبه الخاص إلا بعد فترة طويلة، خلال إقامته فى روما. والرد على ذلك هو أن عقليته الفلسفية واتجاهه الفكرى العام، كان قد تحدد منذ الفترة الطويلة التى تتلمذ خلالها على أمونيوس ساكاس فى الإسكندرية، وخاصة لأنه حين بدأت فترة التتلمذ هذه، كان قد بلغ سن النضوج العقلى .

---

(1) W.R. Inge: The Philosophy of Plotinus, 3rd ed., London, 1929, vol. I, P. 25.

(2) Krakowski : Plotin .., P. 17.

وليس معنى هذا أننا نغلب المؤثرات الشرقية على المؤثرات اليونانية فى تفكير أفلوطين ، أو أننا نرمى إلى القول بأن فلسفته قد غيرت اتجاه التفكير اليونانى فجأة، واتجهت به وجهة شرقية مباغتة. فليس أبعد عما نهدف إليه من هذا الرأى. وكل ما نود أن نقوله فى هذا الصدد هو أن انتماء أفلوطين فى الأصل إلى الإسكندرية، التى كانت مدينة لها خصائصها الحضارية الخاصة، لابد قد أثر على تكوينه العقلى، وجعل من المحال عليه أن يتجاهل أسس التفكير الشرقى المحيط به. ولم يكن ذلك انتقالاً مفاجئًا، لأن التفكير اليونانى بأسره كان فى العصور المتأخرة يزداد تأثرًا بالروح الشرقية تدريجًا. بل إن خلفاء أفلوطين فى المدرسة الأفلاطونية المحدثة كانوا أوغل منه بكثير فى باب الانقياد للمعتقدات الشرقية. وعلى ذلك فنحن لازلنا نرى الروح اليونانية واضحة الظهور فى فلسفة أفلوطين، ولا زال أفلوطين فى نظرنا هو الوريث الشرعى لتفكير أفلاطون، غير أن بين الفيلسوفين مسافة مكانية وبعد زمانى لا يمكن إغفاله .. بينهما تيار عام يسير بالتدريج نحو الاهتمام بالحياة الروحية الباطنة ، ولا يحفل كثيرا بالأبحاث الطبيعية أو السياسية.. وبينهما بيئة اختلطت فيها فلسفة اليونان بعقائد الشرق، فكان لابد أن يكون لها تأثيرها على الأذهان. أما الإطار الذى وضع فيه أفلوطين كل هذه المؤثرات، فلا زال إطارا هلينيًا فى الأغلب، ولا زالت طريقة التفكير اليونانية تغلب عليه حتى فى أكثر نواحى تفكيره تأثرا بالروح الشرقية، أى فى التصوف ، كما سنرى فيما بعد .

فاسم أفلوطين إذن لا زال من الأسماء الكبرى التى تحتل مكانتها فى تاريخ الفلسفة اليونانية، غير أن تفكيره، كما قلنا، قد اصطبغ بصبغة شرقية لا يمكن إنكارها، ما دام من الضرورى أن نربط بين الفيلسوف وبين البيئة العقلية التى نشأ فيها، والتى جمعت ثقافة الشرق والغرب، وأعنى بها بيئة الإسكندرية، فليس هناك خطأ كبير فى تسمية المدرسة التى تركزت حول أفلوطين باسم مدرسة الإسكندرية. وإذا كنا نؤثر اسم "الأفلاطونية المحدثة" فما ذلك إلا لأن التسمية الأولى تؤدى إلى إدخال مفكرين كثيرين عاشوا فى الإسكندرية ممن سبقوا أمونيوس، ولم تربطهم بالمدرسة التى تعنينا رابطة خاصة. وهذا لا يمنع كما قلنا من أن نرى مذهب أفلوطين متأثرًا إلى حد كبير، بخصائص البيئة العقلية التى سادت الإسكندرية.

حياة أفلوطين ومؤلفاته

ليس من الهين أن يجزم المرء بتفاصيل حياة أفلوطين. فهو لم يكن يعتد كثيراً بتلك الظروف المادية التى تحيط بالإنسان خلال حياته، ولم يكن عظيم الاهتمام بالكلام عن أصله ومولده وشخصه المادى، إذ أن استغراقه فى الحياة العقلية جعل لتلك الظروف الخارجية فى نظره أقل قدر ممكن من الأهمية، وجعله– كما قال فورفوريوس — يخجل من الحديث عن كل ما يتعلق بالجسم.

وسبب آخر هو أن مرجعنا الوحيد تقريباً عن حياة أفلوطين هو تلك الترجمة التى دونها تلميذه فورفوريوس عن حياته. ولقد كان فورفوريوس على صلة وثيقة بأستاذه فى السنوات الست التى سبقت وفاة أفلوطين(وإن لم يكن قد شهد وفاته)، فتمكن من أن يجمع كل ما أمكنه أن يلتقطه خلال أحاديثه معه، عن حياته وتطورها. ومن هنا كان الاعتماد على روايته. على أن هناك بعض المبررات للشك فى هذه الرواية، منها أن إعجاب فورفوريوس بأستاذه لابد قد دفعه إلى المبالغة فى رواية وقائع خاصة. والحق أن عصراً كان يؤمن بالسحر والخوارق، لابد أن يضفى على شخصية من شخصياته الكبرى صفات خارجة عن المألوف، وخاصة إذا جاء الوصف من تلميذ متعلق بأستاذه مثل فورفوريوس لم يكتب حياة أفلوطين إلا بعد أن مضى على وفاة الأخير ثمانية وعشرون عاماً [1]. فلابد أن يكون قد انقضى على المعلومات التى تذكرها وقت طويل، مما يؤدى إلى وهن ذكرياته.

على أن هذا لا يعنى عدم إمكان الاعتماد على هذه الرواية. ففى معظم الأحيان يبدو فورفوريوس فى صورة الكاتب الدقيق الذى يحرص على أن يورد كل التفاصيل. وكل ما ينبغى علينا الانتباه إليه، هو ألا نقبل تلك الخوارق التى يرويها فورفوريوس عن أستاذه على علاتها، وأن ننسبها إلى المبالغة المتأصلة فى روح العصر.

---

[1] **Bréhier : Introduction, rére Ennéade..., P. I.**

ومـن روايـة فورفوريـوس نسـتطيع أن نستنتج أن أفلوطين ولد حوالى ٢٠٤أو ٢٠٥ فـي ليقوبولـيس Lycopolis فـي أواسـط مصـر(بقـرب الواسطى حالياً). وكما كانـت عادة الطبقة المثقفة التى تنحدر من أصل يونانى فى مصر، تردد أفلوطين على أسـاتذة الإسـكندرية، فـلم يجد منهم من يروى ظمأه إلى العلم، حتى اهتدى وهو فى سـن الثامـنة والعشـرين إلى أمونـيوس ساكاس، أى أمونيوس"الجمال". وما أن استمع إلـيه حـتى قـال لـمن كـان يصـاحبه"هـذا الرجل الذى كنت أسعى إليه!" و فى بقاء أفلوطـين متتـلمذاً على يديه أحد عشر عاماً، ما يشهد بقدرة ذلك الرجل الذى أمكنه أن يسـيطر على عقل عبقرى مثل أفلوطين طوال هذه المدة. ثم تاقت نفس أفلوطين إلى أن يـزداد بحكمـة الشـرق، وفلسـفة الفـرس والهـنود عـلماً، فانضـم وهو فى التاسـعة والـثلاثين إلى الحملـة الـتى كـان الإمـبراطور جورديـان يعدها ضد الفرس، فى عـام ٢٤٢، غـير أن الإمـبراطور قـتل فـى العراق، ففشلت الحملة، ونجا أفلاطون بصعوبة هاربـاً إلى أنطاكـية. ومن هناك توجه إلى روما فى ٢٤٤، وظل فيها عشر سنوات دون أن يكتـب شـيئاً. ولسـنا نـدرى لم لم يعـد أفلوطين إلى الإسكندرية، وآثر الذهاب إلى رومـا، ولكـن مـن الجائـز أن يكون قد أحس بأنه تلقى من أمونيوس كل ما يمكنه أن يلقـنه إيـاه، أو أن يكـون قـد رفض أن يؤسس فى الإسكندرية مدرسة تنافس مدرسة أمونيوس، فآثر التوجه إلى مركز ثقافى آخر لا يقل عنها أهمية، وهو روما [1].

ولم يـبدأ أفلوطـين فـى الكـتابة إلا فـى عـام ٢٥٤. وحـين كان فى التاسعة والخمسـين مـن عمـره، تعرف إلى فورفوريوس، وكان هذا فى الثلاثين، ثم افترقا بعد خمس سنوات، حتى توفى أفلوطين فى ٢٧٠ دون أن يكون فورفوريوس بقربه.

مؤلفاته

كتـب أفلوطين أربعة وخمسين مقالاً، جمعها فورفوريوس بعد موته فى ست مجموعـات تحـتوى كـل مجموعـة مـنها عـلى تسـع مقـالات، ومـن هـنا سميـت بالتسـاعيات. وقـد أمـلى أفلوطين ٢١ منها فى الفترة من سنة ٢٥٥ إلى ٢٦٣- ثم ٢٥ مقالاً من عام ٢٦٣- ٢٦٨، وأخيراً ست مقالات من ٢٦٨ إلى ٢٧٠. والمجموعة الأولى

---

[1] Inge : The Phil. Of Plotinus..., vol. I, P. 116.

هى التى ألفت قبل اتصال فورفوريوس به، والثانية أثناء ذلك الاتصال والثانية بعد ذلك الاتصال.

وقد حفظ لنا فورفوريوس الترتيب الزمنى الأصلى لمجموعات المقالات، ولكنه آثر أن ينشرها مقسمة إلى التساعيات الست، معتقداً أن ذلك أيسر فى القراءة وأقرب إلى التنظيم المنهجى. فإذا ناقشنا ذلك التنظيم المنهجى وجدنا أنه لا ييسر للقارىء فهم فلسفة أفلوطين فى كل الأحيان كما أراد فورفوريوس. فكثيراً ما ترد خلال المقال إشارات إلى مقالات سابقة زمنياً، ولكنها لا تأتى فى الترتيب المنهجى إلا فيما بعد، وهو على أية حال راعى أن يجمع فى التساعية الأولى ما يتعلق بالإنسان والأخلاق، وفى الثانية والثالثة يتحدث عن العالم المحسوس والعناية، وفى كل واحد من الثلاثة الباقين عن أحد المبادىء الثلاثة العليا: النفس، والعقل، والواحد أو الخير. ولكن الواقع أن كل تساعية من هذه لا تقتصر على بحث موضوع واحد بعينه، بل تتشعب أحاديثه فيها حتى تتناول كل الموضوعات، وإن كان يغلب على كل منها الطابع الذى أشرنا إليه.

ومن هنا آثر بعض المؤلفين أن يقرءوا مقالات أفلوطين فى ترتيبها الزمنى متجاهلين التبويب المنهجى الذى أتى به فورفوريوس. ومن هؤلاء "هويتكر" الذى يجد الترتيب الزمنى أيسر وأكثر ترابطاً. كما يستدل من تأمله لترتيب المقالات أن نقطة بداية أفلوطين فى كتاباته كانت هى البحث فى النفس، لأن آراءه فيها تأتى فى مستهل سلسلة المقالات[1]. وهو يأتى لفكرته هذه بتأييد مستمد من آراء أفلوطين ذاته، الذى قال أن فى وسعنا أن نتخذ من فكرة النفس مركزاً ثم نتدرج فى البحث صعوداً وهبوطاً[2].

ولا شك فى أن اتباع الترتيب الزمنى فى قراءة مقالات أفلوطين، يفترض أن الترتيب الذى أورده فورفوريوس صحيح. وهذا هو ما تؤدى إليه أبحاث معظم من حققوا ذلك الموضوع، مثل هويتكر وجلفتسر Gollwitzer وبرييه الذى اختبر

---

(1) Whittaker : The Neo- Platonists..., P. 31.

(2) IV, 3, I (يلاحظ أن الرقم الأول من اليسار يدل على رقم التساعية، والثانى على المقال، والثالث على الفصل).

اعتراضات هينمان Heinemann ووجد أنها فى النهاية لا تكفى للشك فى الترتيب الزمنى الذى ذكره فورفوريوس. وعلى أية حال فالبحث فى صحة التسلسل الزمنى لمؤلفات أفلوطين لا يزال يفتقر إلى الدقة، كما لاحظ"ايبرفك Ueberweg الذى رأى أن الاهتمام بفلسفة أفلوطين لا يعادله مطلقاً ذلك الاهمال الذى تلقاه مشكلة ترتيبها الزمنى من الباحثين، خاصة وأن من المحتمل فى رأيه أن يكون ترتيب فورفوريوس الزمنى منصباً على مقالات كل فترة بوجه عام، أى أنه أورد عن كل فترة ما كتب فيها من مقالات، أما الترتيب"فى داخل" كل فترة، فربما لم يكن فورفوريوس قد ذكره على الإطلاق[1].

وعلى أية حال، فالنشرات التى ظهرت كلها، منذ أول نشرة لفورفوريوس فى عام ٢٩٨ حتى اليوم، تتبع كلها التبويب المنهجى لا الترتيب الزمنى. والواقع أن التجربة قد أثبتت أن محاولة الاهتداء إلى ترتيب زمنى لن تفيد فى هذا الصدد كثيراً. فهناك مثلاً محاولة"فنت "Wundt"[2] "وهينمان Heinemann "[3] أن يوجد نوعاً من التطور الروحى فى أفلوطين، فقسم فنت مثلاً تفكيره إلى ثلاث فترات: الأولى من ٢٥٣ إلى ٢٦٢، وكان فيها متأثراً بأفلاطون قبل غيره، والثانية من ٢٦٢ إلى ٢٦٨، وكان فيها متأثراً بأرسطو، والفترة من٢٦٨ إلى ٢٦٩، وفيها تأثر بالرواقية. ومع ذلك، فلم يفدنا هذا التقسيم كثيراً فى القاء ضوء جديد على تساعيات أفلوطين. ذلك بأن أفلوطين قد بدأ يكتب وهو فى الخمسين من عمره، ومات بعد ١٦ عاماً، وكتابته فى هذه السن المتأخر تكفى للقول أنه لم يمر بتطور روحى حاسم، وأن البحث العميق فى هذا الموضوع لن يؤدى إلى القاء ضوء باهر على نواح كانت تبدو غامضة أو متناقضة فى فلسفته، كما حدث فى دراسة ييجر Jaeger لأرسطو مثلاً[4].

---

[1] F. Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. "Die Phil. des Altertums, 2e Auflage, Berlin, 1926, S. 600.

[2] W .Wundt: Plotin, Leipzig, 1919.

[3] F. Heinemann : Plotinus Entwicklung und sein System, Leipzig, 1921.

[4] Ueberweg : Ibid..., S. 601.

وعلى هذا الأساس نستطيع تعليل استطراداته الكثيرة فى كتاباته، واحتشاد المقال الواحد، بل الفصل الواحد فى بعض الأحيان، بعديد من الموضوعات. والواقع أن طريقة تدوينه لهذه المقالات ذاتها، تبرر هذا الاضطراب الذى يظهر فى كثير من المواضع خلالها. فمما يرويه فورفوريوس أن أفلوطين لم يكن يعيد قراءة أى شىء مما كتب، نظراً لضعف عينيه. كما أنه لم يكن متبحراً فى قواعد اللغة اليونانية، فكان تلميذه يقوم بتهذيب لغة مقالاته فى كثير من الأحيان. لهذا كانت المؤلفات من ناحية الشكل اللغوى معقدة إلى حد بعيد- بل إن بعض الكتاب ليذهب إلى أنها أعقد ما كتب فى الفلسفة اليونانية. كما أن هذه المؤلفات كانت من ناحية طريقة تدوينها تسجيلاً للدروس الشفهية التى كان أفلوطين يلقيها على تلاميذه، فى أغلب الظن. وطبيعى أن الدروس لم تكن تتبع خطة موحدة، إذ كانت الموضوعات تتشعب تبعاً لما يعرض له خلال نقاشه مع تلاميذه من مسائل. وليس من المستغرب أن يتشعب البحث إلى أقصى حد فى مدرسة كانت تؤمها فئات مختلفة من الناس، تسعى كلها إلى تلمس وسيلة التصفية للروح على يد ذلك الفيلسوف الذى غزا روما بأفكاره. وتلك هى علة الاستطرادات الكثيرة التى تحفل بها المقالات المختلفة، كما أن هذا سبب الافتقار إلى الدقة المنطقية فى الاستدلال، وهى ظاهرة مألوفة فى التساعيات. ومن هنا ذهب البعض مثل "ريفو Rivaud " إلى الحكم على التساعيات بأنها- إلى حد كبير- مؤلف جماعى une oeuvre collective [1] ساهم فى وضعه التلاميذ بما أثاروه من مسائل واعتراضات، كانت تحفز الأستاذ إلى تغير موضوعات حديثه وتنويعها فى كثير من الأحيان. فإن كان الباحث يجد فى قراءة التساعية مشقة، فما ذلك إلا لاحتفال مؤلفها بالمعنى أكثر من اللفظ، واهتمامه بالأفكار وتتبعه إياها بدلاً من التقيد بالأسلوب والعبارة.

---

[1] **Rivaud : Hist. De La phil., tome I..., p. 523.**

مذهب أفلوطين العام

الشائع أن يوصف مذهب أفلوطين بأنه من مذاهب وحدة الوجود. غير أن لوحدة الوجود مظاهر مختلفة: فمن الممكن أن نضف الفلسفة الايلية مثلاً بأنها من مذاهب وحدة الوجود. ومع ذلك فالطابع العام لنظرة بارمنيدس إلى الكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب أفلوطين. فصورة العالم عند الأول سكونية، والكون عنده يكون كلا متجانساً لا تدرج فيه ولا تنوع، أما عند أفلوطين فصورة العالم حركية، أو متدرجة على الأصح. والفكرة الأساسية عنده هى تسلسل مراتب الوجود ابتداء من المركز الأول، وامتدادها حتى أكثر درجات الوجود تفرقاً وتبدداً.

ومن شأن كل مذهب يبنى على تدرج الموجودات هبوطاً من المبدأ الأول، أن يقول بحركتين أساسيتين: حركة هابطة وحركة صاعدة. أما الحركة الهابطة فهى *وصفية عقلية*، يشرح *فيها الفيلسوف* سير موكب الوجود من الواحد تدريجاً حتى ينتهى إلى المادة التى تعد أحط الموجودات مرتبة، وأما الحركة الصاعدة فهى فى ارتقاء هذا السلم مرة أخرى، والعودة إلى الواحد الأول. وهذه الحركة الأخيرة لن تكون عقلية هذه المرة، بل لابد أن تكون عيانية صوفية، أساسها هذا التطهر وتصفية النفس حتى يتسنى لها الارتقاء تدريجاً، والعودة إلى الاتحاد بمصدرها الأول. وإذا كان الاستدلال العقلى هو أساس إدراكنا للحركة الهابطة، فإن الاستدلال يفقد بالضرورة معناه فى الحركة الثانية، ولا يعود فى وسعنا أن نصل إلى الموجود العالى على العقل إلا عن طريق الاتحاد الصوفى.

ولقد كان أفلوطين يركز اهتمامه تارة على الحركة الكونية، حركة الهبوط التى تصف الفاعلية التلقائية للواحد، وتارة أخرى على حركة العودة، أى حركة النفس فى عودتها إلى الواحد الأول. ففى وصفه للحركة الأولى كان فيلسوفاً ميتافيزيقيا بمعنى الكلمة، وفى وصفه للثانية كان متصوفاً روحياً. وليس هدفنا فى

هـذا الفصـل إلا أن نعـرض لمذهـبه الميتافيزيقى، تاركين الكلام عن تصوفه إلى الفصل التالى.

فـأفلوطين مـن حيـث هـو فيلسـوف عقـلى، ينشـد الوحـدة دائمـاً. ومن أهم خصـائص كل نزعة عقلية، أنها لا تطمئن حتى تهتدى إلى وحدة وثبات. أما الكثرة والـتعدد، وأمـا الـتغير والتطور، فتلك كلها أفكار ينفر منها أصحاب النزعات العقلية عـلى الـدوام. وهكذا كان عقل أفلوطين يسعى دائماً إلى رد كل كثرة إلى وحدة أشمل، تنظمها وتنطوى عليها.

فالـنفس مـثلاً، إذا قورنت بالجسم، كانت مصدر وحدته، لأنها تحييه كله وتجمـع كل أطرافه لتكون منها وحدة لا تتفرق. غير أن النفوس الفردية كثيرة، فهى فـى حاجـة إلى أن تسـتمد من مبدأ واحد جامع بينها. هذا المبدأ فى نظر أفلوطين هو الـنفس الكلـية، وهى المنبع الذى تستمد منه كل نفس فردية. غير أن النفس الكلية، رغـم كونهـا من واحدة، فليست هى الوحدة المطلقة، إذ لابد لتصور النفس الكلية من تصور العالم الذى تحييه تلك النفس وتبعث فيه الحركة. وهكذا يكون علينا أن نعلو خطـوة أخـرى، فـنجد العقـل الـذى هـو ثابت ثباتاً مطلقاً، وأفكاره هى المثل الأزلية الـتى يشـارك فـيها كـل ما يوجد فى زمان ومكان. ولا شك فى أن وحدة العقل أرقى مـن وحـدة الـنفس، لأن فـى وسـع العقـل أن يكـتفى بالتفكير فى ذاته وتأملها، أما الـنفس فلابد لها من عالم أو جسم تنظمه وتبعث فيه الحياة. ومع ذلك فوحدة العقل بدورهـا ليست مطلقة، إذ أن كل تعقل وتفكير– حتى لو كان تفكيراً للعقل فى ذاته– يـنطوى عـلى نـوع من الثنائية: إذ يضع العقل ذاته كموضوع يفكر فيه، أى أن فكرة العقل تتضمن بالضرورة ثنائية القائم بالتفكير وموضوع التفكير.

وإذن فالمـبدأ الأول، والواحـد وحـدة مطلقـة، لا يمكـن أن يكـون عقلاً، بل يـنبغى أن يكـون ماهـية تعلو على العقل، وتظل دائماً فى هوية مع ذاتها. هذا المبدأ الأول يسـميه أفلوطـين بـالواحد أو الخـير، ويندر جداً أن يسميه بالله. فإذا شئنا أن ننسـب إلى هـذا الواحـد صـفات، لتبين لـنا اسـتحالة وصـفه بأية صفة من الصفات المألوفـة الـتى تنطـبق على الموجودات الأدنى منه. بل أن صفة الوجود ذاتها، إذا ما نسـبناها إلـيه. لكانـت تنطوى على نوع من الثنائية، إذ أننا سنحمل عليه الوجود.

فيكون هناك موضوع، ومحمول يحمل عليه، وبهذا يفقد الأول وحدته المطلقة. فأحرى بنا، والحال كذلك، ألا نصف الموجود الأول بأية صفة إيجابية، بل نكتفى بالوصف السلبى ونؤكد أنه بخلاف كل ما نعلم فحسب. وأقصى ما يمكننا أن نطلق عليه من صفات إيجابية، هو تأكيد كماله المطلق بالقياس إلى كل ما عداه. والواقع أن الواحد، بهذه الأوصاف، يقترب أكثر من أية فكرة أخرى نادت بها الفلسفة اليونانية، من فكرة الله كما نفهمها حديثاً، وكما قالت بها المسيحية بوجه خاص[1].

ومن هذه الوحدة تصدر أو تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات. ولأفلوطين فى وصف هذا الصدور صور وتشبيهات مختلفة، أشهرها تشبيه فيض النور من منبعه، وفيض الماء من ينبوع، وصدور أنصاف الأقطار عن المركز. والصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر أو المركز الأول ثابتاً، مع خروج غيره منه. فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها، أو يأخذ من ذاته ليعطيها، بل يظل فى وحدته الأصلية، ولا يخرجَ عن ذاته على الإطلاق. ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه فى عملية تسير سيراً منتظماً من البداية إلى النهاية، وتتحكم فيها ضرورة واحدة، وقانون واحد. وكذلك الحال فى كل مبدأ آخر. فالعقل الذى تصدر عنه النفس، يظل كما هو، بينما تفيض عنه المبادىء الأدنى منه. وعنصر التشبيه يمتد فى كل مراحل وصف أفلوطبن لتسلسل الموجودات. فقوله إن كل موجود يكون"فى" المبدأ السابق عليه، لا يعنى وجود علاقة مكانية بينها، أى احتواء المبدأ الأول على التالى له، وكل ما يعنيه هو أن التالى معتمد على السابق ومتوقف عليه فحسب، وكل لفظ يعبر عن علاقة مكانية إنما هو تشبيه فحسب. وسنعرض فيما بعد للتفنيد المفصل الذى وجهه أفلوطين لفكرة مكانية النفس.

فإذا كانت فكرة المكان لا تنطبق على المبادىء العليا، وهى الواحد والعقل والنفس، وتنطبق على المادة وحدها، فإن الزمان لا ينطبق على الواحد والعقل ولكنه يسرى على النفس، بحكم موقعها المتوسط. فالنفس تتصل من جهة بالوجود الأزلى،

---

(1) Armstrong : Intr...., P. 182.

ومن جهة أخرى بالأشياء الزمانية التى تنشأ عنها بواسطة القوة التى تستمدها النفس من علتها السابقة عليها. وهكذا نجد النفس الكلية فى تأملها الدائم للعقل الذى يعلوها، لا تخضع للزمان، أما النفوس الفردية فتتعرض للتغير، وذلك لأن لها صلة بالعالم المتغير، بخلاف صلتها مع العالم المعقول. وسيكون أمامنا فيما بعد مجال للحديث عن آراء أفلوطين فى ماهية النفس بالتفصيل، وحسبنا الآن هذه الإشارة العابرة إلى موقع النفس المتوسط بين مراتب الموجودات.

أما المادة، فهى آخر سلسة الموجودات وأدناها. وهى تنشأ عن النفس التى تود دائماً أن تحاكى المبدأ الأول فى فيضه، وفى خلقه موجودات أدنى منه، ولذا تخلق المادة. والمادة هى المرتبة الأخيرة، وهى تتصف بالاضطراب واللاتحدد، وبالقدرة على تلقى كل الصور. وهى وإن كانت مصدر الشرور فى هذا العالم، فإنها ضرورية له، لأنها هى الأصل الذى تتكون منه الأشياء فى عالمنا هذا، بعد تشكيلها.

وفى هذا الصدد يعرض للمرء سؤال هام: فإذا كانت المادة هى مصدر الكثرة والشر، أى هى الطرف المضاد للواحد، فمن أين أتتها هذه القدرة على جلب الكثرة. وعلى الوقوف فى مقابل الواحد؟ وهل يتضمن هذا الواحد فى ذاته نقيضه؟ لو كان هذا صحيحاً، لا نطوى الواحد على نوع من الثنائية[1]، فينهار بذلك مذهب أفلوطين من أساسه. لهذا عمل أفلوطين على نقد الثنائية بشدة، وأكد أن المادة ليست شيئاً إيجابياً على الإطلاق، وإنما هى لا وجود سلبى خالص. وما كان وضعها فى مذهبه إلا لأنها فى نظره ضرورة عقلية يحتمها إكمال سلسلة الموجودات حتى أدنى درجاتها. ولا شك فى أن مذهباً يعتمد على الحركة الدينامية لابد أن يسير بموكب الموجودات حتى نهايته، ثم يعود فيؤكد ارتقاء هذه الموجودات ورجوعها إلى مبدئها الأول. فلو لم يكن هناك طرف آخر كهذا، تنتهى إليه الحركة الهابطة وتبدأ منه الحركة الصاعدة، لما كانت للعالم حركة أو حياة، ولظل كل ما فيه ساكناً مجدباً. ولابد أن تستمر الحركة بين الطرفين: الواحد فى عليائه، والمادة فى سلبيتها وكثرتها، حتى تسرى فى الكون الحياة، وتستمر فصول العملية الكونية متتابعة بلا توقف.

---

[1] Rivaud : Hist..., P. 543.

فإذا شئنا أن نتلمس اسماً واحداً نطلقه على مذهب أفلوطين العام، لوجدنا الآراء في هذا الصدد متضاربة. ومن أهم هذه الآراء رأى "تسلر" الذى يطلق عليه اسم مذهب "وحدة الوجود الدينامية dynamische Pantheismus"[1] ويبرر تسلر رأيه هذا بقوله أن العلاقة بين المتناهى وبين المبدأ الأول أو الله فى هذا المذهب، من شأنها ألا يكون للمتناهى أى وجود مستقل، بل يكون مجرد عرض بالنسبة إليه. كما أن كل ما ينشأ بفعل القوة الصادرة من الماهية الأولى، وهذه القوة لا تنفصل عن أصلها، وإنما تجمع بين كل مظاهر فاعلية واحدة. كما أن أفلوطين قد ذكر صراحة أن كل ما يوجد إنما يوجد فى الله. فالماهية الأولى حاضرة فى كل شىء، ولكل شىء منها نصيب، أى أن كل شىء فيها[2]. على أن تسلر يستدرك بعد ذلك فيقول أن حضور الله فى سائر الموجودات هنا ليس بجوهره، كما هو الحال عند الرواقيين، بل بفاعليته وتأثيره فحسب. أما الجوهر الأول فيظل دائماً فى ذاته، ولا يتجه أبداً إلى الكثرة حتى يصبح هو الكثرة، وتصبح الأشياء المتناهية أجزاء منه. فالأول يحتفظ بذاته، ولا يمتد منه إلى الأشياء سوى الفاعلية فحسب. وفى هذه الحالة يكون فى وسعنا أن نقول أن الكثير فى الواحد، وليس الواحد هو الذى فى الكثير. ولا يمكننا أن نقول أن الأشياء "فى" الأول، إلا بمعنى أنها صادرة عنه فحسب[3].

وحضور الله فى العالم يتم فى المراحل السفلى بتوسط المراحل الأعلى منها. فعالم الأجسام فى النفس، والنفس فى العقل nous ، والعقل فى الواحد، على شرط أن نفهم كلمة "فى" هنا كما قلنا، على أنها مجرد تشبيه لا يعبر عن علاقة مكانية حقيقية، بل عن علاقة اعتماد فحسب.

هذا هو مجمل رأى تسلر فى هذا الموضوع، ويقابله رأى "كيرد Caird " الذى يؤكد الصفة المتعالية للمبدأ الأول. فبينما حرص تسلر على أن يظهر فكرة اعتماد كل الموجودات على فاعلية الأول، وبالتالى كونها "فيه" بهذا المعنى، نرى كيرد يهتم بتلك الفقرات العديدة التى يؤكد فيها أفلوطين علو الواحد على كل ما يدخل فى

---

(1) Zeller : Ibid., S. 561.
(2) V. 5, 9.
(3) Zeller, S.... 562.

نطاق المعرفة والعقل. فالوحدة المطلقة للمبدأ الأول لا تسمح فى داخلها بوجود أى تعدد أو كثرة. وإذا كانت الموجودات الدنيا فى حاجة دائمة إلى الأول، فإن ليس فى حاجة إليها على الإطلاق، وإنما يظل فى علوه مكتفياً بذاته، بعيداً عن كل ما هو أدنى منه.

ولقد عرض"آرنو Arnou " رأى تسلر وكيرد على أنهما متعارضان، وحين حكم بينهما، رأى أن لكل منهما ما يؤيده. فرأى تسلر- فى نظره- يؤيده تأكيد أفلوطين أن الكثرة تعتمد على الواحد وتستمد وجودها منه. ورأى كيرد يؤيده تأكيده خروج الأول عن كل حد ووصف، واكتفاءه بذاته، وبقاءه كما هو رغم كل ما ينتج ويصدر عنه [1].

والذى نراه أن تسلر لم يخرج عن جوهر مذهب أفلوطين، ولم يقل بما يتعارض مع تعالى الواحد. فقد كان هو ذاته الذى أكد أن وحدة الوجود تقال من ناحية الموجودات لا من ناحية المبدأ الأول. فالموجودات هى التى يمكن أن يقال إنها كامنة فيه، وليس هو الكامن فيها، وإذا نظر إلى وحدة الوجود بهذا المعنى كانت مختلفة عن المعنى المعتاد، الذى يكون الله فيه حاضراً بجوهره فى هذا العالم، كما هو الحال فى وحدة الوجود الرواقية. ولا شك أن هذا المعنى لا يتعارض على الإطلاق مع القول بتعالى المبدأ الأول فى ذاته، إذ أنه سيظل فى تعاليه وستكون الموجودات هى التى تقترب منه باعتمادها عليه، أما هو فمن الممكن أن تتحقق ماهيته دون أن يكون فى حاجة إلى أى موجود آخر.

وخير ما يعبر عن هذا المعنى الخاص الذى تتخذه وحدة الوجود عند أفلوطين، هو فكرة الفيض أو الصدور Emanation، وهى الفكرة التى توفق بين تعالى الأول عن كل ما يوجد، وبين حضور قواه فى كل الموجودات. فبواسطة فكرة الفيض يمكن أن يظل الأول فى تعاليه، ويكون أشبه بمصدر للنور يشع دون أن يفقد من ذاته شيئاً، ويضىء الأشياء البعيدة دون أن ينتقل إليها. ولقد لاحظ"هويتكر" أن تشبيه فيض النور أقرب إلى توضيح فكرة امتداد فاعلية الأول إلى كل الأشياء دون

---

[1] R. Arnou: Le desir de Dieu dans la phil. de Plotin, PP. 156- 161.

فقدانـه شـيئًا مـن ذاتـه، لأن الضـوء عـند أفلوطـين طاقـة لا مادية تبعث دون فقدان شيء[1].

وإذن ففكـرة الفـيض أو الصـدور هـى الصـفة المـيزة لوحـدة الوجـود عـند أفلوطين، وهى التى تفرق بينها وبين مذاهب عديدة أخرى قالت بوحدة الوجود دون الفيض. وهـناك فـارق آخـر بـين مذهـب أفلوطـين وبين بقية المذاهب القائلة بوحدة الوجـود. فتسلسـل الموجـودات فـى مراتب كل منها تلى الأخرى وتعتمد عليها، هى فكـرة غريـبة إلى حـد مـا، لأن الموجـودات فـى مذاهب وحدة الوجود تظل لها كلها نفـس المكانـة، وتستوى كـلها مـن حيث هى مظاهر للقوة الإلهية. وقد يقال أن هذا الاخـتلاف لا يمكنـنا مـن أن ننسـب إلـيه القـول بوحـدة الوجـود، ولكـن الواقع أن أفلوطـين إنمـا أتـى بفكـرة تسلسـل الموجـودات ليثبـت امـتداد قوى الأول حتى آخر مراتـب الوجـود وأدناهـا. فقوة الواحد، وفيضـه، تظل متمثلة حتى آخر الموجودات، متـنقلة مـن موجـود إلى الأدنى منه. وفى امتداد قوة الواحد إلى كل مراحل الوجود ما يؤيـد إمكـان انتسـاب مذهبه إلى وحدة الوجود، بشرط أن ندرك هذا المعنى الخاص، الـذى يـتخذه المذهـب هنا : معنى انبعاث قوة الأول وفاعليته فى كل مراتب الوجود مع بقائه فى ذاته دون أدنى تبدد.

فـإذا حاولـنا أن نحـدد موقـع ميتافيزيقا أفلوطين بالنسبة إلى بقية الفلسفات اليونانـية، وجدنـا الأصـل الأفلوطونـى معترفـاً بـه، حتى من أفلوطين ذاته. فلسلسة المـبادىء تـبدأ عند أفلاطون بالخير الذى هو فوق الوجود والعقل، ثم عالم المثل الذى يتمـثل فـيه كـل كمـال يفـتقر إلـيه العـالم المحسـوس، وأخـيراً المـادة التى هى مبدأ الاضـطراب والشـر، ولا تعـرف إلا الـتغير والصـيرورة الدائمـة. ولقد اعترف أفلوطين ذاتـه بأثـر أفلاطـون فـى فكـرة تـدرج المـبادىء على هذا النحو ذاته[2]. ويقول "ريفو" بوجـود شبه آخر مع صورة العالم عند أرسطو، حيث يكون المحرك الذى لا يتحرك هـو المـبدأ الأول، وتلـيه الصـور الطبيعية، من نبات ومعدن ونجوم وعقول. كما يقول بـنوع مـن التشابه بين فكرة امتداد القوى الإلهية إلى كل الموجودات، وبين الكونيات

---

(1) Whittaker..., P. 55.

(2) V, I, 8.

الرواقية، التي تتمثل فيا نار زيوس في كل الأشياء، وتمتد العناية الإلهية حتى أبسط الموجودات الطبيعية[1].

ولا شك أن أقوى الفلسفات السابقة تأثيراً على أفلوطين في هذا الصدد هي فلسفة أفلاطون. ومع ذلك فلنحذر دائماً القول أن أفلوطين إنما كان مجدداً للفلسفة الأفلاطونية، كما يحلو له هو ذاته أحياناً أن يقول. فالفارق بين عصرى الفيلسوفين كبير، والنظرة العقلية التى بلغت أوجها فى عصر أفلاطون وأرسطو قد مرت بأطوار عديدة، وتأثرت بتيارات مختلفة عملت كلها على تقوية الجانب الصوفى من حياة الإنسان. ومن هنا كان لابد أن تتجه كل نواحي فلسفة أفلوطين إلى فكرة الوحدة مع المبدأ الأول، وهي فكرة يتمثل فيها الطابع الصوفى بوضوح، ولم تتمثل من قبل عند أفلاطون على الإطلاق. فرغم أن أفلاطون يتحدث عن تخليص النفس من حياتها الأرضية، وفرارها إلى الخير الإلهي، فإن الهدف الذى يرمى إليه من هذا الزهد هو"التشبه بالله بقدر الإمكان" كما صرح مراراً. والتشبه بالله فكرة تختلف كثيراً عن الوحدة الصوفية، إذ أن أقصى ما تهدف إليه هذه الفكرة هو أن يسعى الإنسان إلى الكمال عن طريق"المعرفة" بقدر طاقته، ليصل إلى إدراك الخير الالهى، وليست فيها أية إشارة إلى أن النفس تسعى إلى تحقيق الاتحاد التام مع الله. ففى مذهب أفلاطون ثنائية تظل قائمة دواماً، وتجعل من المحال علينا أن ننسب إليه صوفية كاملة[2].

والفارق الذى يوضح الحد الفاصل بين الفيلسوفين، هو أن المثل التى هى قوام العقل ومحتواه، تكون عند أفلوطين مبدأ ثانياً صادراً عن المبدأ الأول. أما عند أفلاطون فالمثل لا تصدر عن الله قط، بل لا يسرى عليها أى نوع من أنواع الكون، كالفيض أو الصدور، وإنما تكون لها بالله صلة كالصلة بين النجوم الثابتة والشمس. فهي حقاً أقل منه مرتبة ولكنها لم تنشأ عنه، كما أن النفس الكلية لا تصدر عن المثل عند أفلاطون بل هى الانتظام الرياضى الكامن فى الكون، ومبدأ الحياة فيه. ثم أن العلاقة بين النفس الفردية وبين المادة مختلفة عندهما. فأفلوطين يقول بصدور عالم المادة عن النفس، التى تود أن تحاكى الأول فتخلق ما هو أدنى منها. أما

(1) Rivaud..., P. 524.
(2) Hoffman : Platon.., S. 30 .

أفلاطون فلا يتصور على الاطلاق أن يصدر المادى عن النفس، إذ أن المادى المحسوس لا يمكن أن يصدر عن النفس الخالصة، البريئة عن كل مادة. ولو عرضت لأفلاطون فكرة الصدور، لرد بأن هذا يفترض نوعًا من الاتصال بين النفس والجسم، أى الاستمرار من الأولى إلى الثانى، وهو ما تأباه فلسفة أفلاطون منذ البداية.

ففكرة الاتصال أو الاستمرار بين مختلف مراحل الوجود هى التى يتعارض فيها الفيلسوفان: إذ أن الاتصال والاطراد يحل محلهما التضاد والثنائية المتطرفة بين العالمين المعقول والمحسوس عند أفلاطون. وكل ذلك يشهد بنزوع أفلاطون إلى المعرفة وتنمية قوى النفس، وخاصة العقلية منها. أما أفلوطين فينزع إلى نوع من الوحدة الصوفية مع الأول، وذلك يقتضى إزالة التعارض بين المراتب المختلفة للموجودات.

فإذا كنا نلاحظ بين مذهبى أفلاطون وأفلوطين تشابهًا، وإذا كنا نجد أن المبادئ الثلاثة الأول عند أفلوطين، وهى الواحد والعقل والنفس، مناظرة للثلاث الأفلاطونى المعروف : الخير والحق والجمال (بحيث يكون الواحد هو الخير، وعالم المثل أو العقل هو الحق، والنفس هى مبدأ النظام والجمال فيما تتصل به من أجسام) - إذا كنا نلاحظ مثل هذا التشابه القوى فلنعلم أن النزعة التى كانت تتحكم فى كل منهما تختلف عن نزعة الآخر، وأن التصوف عند أفلوطين ظاهرة لا يمكن إغفالها، وهى التى أدت به إلى القول بمذهب فى الصدور أو الفيض لم تعترف به ثنائية أفلاطون على الإطلاق.

التصوف عند أفلوطين

انتهى بنا الحديث عن مذهب أفلوطين العام إلى بحث موقفه من التصوف، فرأينا أن نزعته الصوفية هى التى يتميز بها مذهبه عن مذهب أفلاطون. وهنا نرى لزاماً علينا أن نعرض لتصوف أفلوطين، لندرك الخصائص التى يتصف بها، ولنتبين هل يندرج مع بقية النزعات الصوفية تحت نوع واحد، أم أنه تصوف من نوع خاص.

ولو اعتمدنا على رواية فورفوريوس كما عرضها فى "حياة أفلوطين"، لبدا لنا أفلوطين شخصية صوفية كسائر الشخصيات المألوفة فى تاريخ التصوف: إذ يروى عنه أنه قد وصل إلى الاتحاد التام بالله أربع مرات[1]، بينما يذكر عن نفسه أنه لم يصل إلى تلك الوحدة إلا مرة واحدة طول حياته. غير أن لنا أن نشك فى دقة رواية فورفوريوس، وذلك إذا أدركنا أن عادة العصر قد جرت على نسبة أمور خارقة إلى الشخصيات الكبيرة، وأن فورفوريوس قد روى عن أستاذه وقائع عجيبة عديدة، لا يمكن أن يقبلها العقل الموضوعى. والواقع أن أفلوطين سرعان ما أصبح شخصية أسطورية فى نظر تلاميذه بعد وفاته، بحيث أن أخذ رواياتهم عنه على علاتها يؤدى إلى تشويه وسوء فهم لحقيقة الحياة الروحية التى مر بها فيلسوفنا هذا.

وحتى لو سلمنا بصحة رواية فورفوريوس، فإنها لا تذكر عن تصوفه سوى أنه قد اتحد مع الله أربع مرات. ومن المحال أن نسلم بأن الحياة الروحية لأى مفكر لا يمكن أن تتركز كلها حول هذه المرات الأربع، وأن بقية فترات حياته وسائل نواحى نشاطه، لم تكن إلا تمهيداً لها. بل الأصح أن نقول أن مذهبه كان عقلياً، ولكنه ليس مما يتعارض مع قيام مثل هذه التجربة الصوفية. أى أن التصوف كما قال هويتكر، كان نتيجة لمذهبه وليس أساساً له[2].

---

(1) Vita Plotini, S. 23.
(2) Whittaker..., P. 100.

والواقع أن وضع الحد الفاصل بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية فى مذهب أفلوطين يكاد يكون مستحيلاً. ففي وسعنا- بمعنى معين- أن نعده فيلسوفاً عقلياً كأقطاب الفلسفة اليونانية مثل أفلاطون وأرسطو. وفى وسعنا- بمعنى آخر- أن نعده مفكراً عيانياً يجعل للحياة الروحية، قبل العقل، أسمى مكانه. والحق أن لكل من الرأيين ما يؤيده. فالنزعة العقلية تظهر عنده بوضوح فى تلك الضرورة التى رتب بها المبادىء المختلفة فى نظامه الكونى، وذلك القانون الصارم الذى جعل كلا منها يتنقل إلى الآخر تبعاً له. ولقد تحدث أفلوطين عن هذه الضرورة فى مواضع شتى، وأكد وحدة القانون الذى يسرى على كل الموجودات من أعلاها إلى أدناها. ثم أنه لا يقول بترتيب زمنى تنتقل به الموجودات كل منها إلى الأخرى، بل يرى أن ذلك الانتقال يتم فى الأزل. ومن صفات كل فيلسوف عقلى أنه ينكر الزمان المتطور والصيرورة، ولا يقيم وزناً إلا لما يتم فى الأزل، وفى هذه الصفة يتبدى لنا أفلوطين فيلسوفاً عقلياً خالصاً.

غير أن أفلوطين يبدو لنا، فى واقع الأمر، سائراً فى تيار المعقولية إلى مرحلة معينة، ثم يتبين له أن العقل لا يعود آخذاً بيده، وعندئذ يتخلى عنه ليقفز إلى عالم ما فوق المعرفة، ويغوص فى أعماق الرؤيا المباشرة. ومع ذلك، فليس لنا أن نعد هذا الاتجاه الذى يعلو على العقل تصوفاً بالمعنى المعتاد ولهذه الكلمة، وإنما الأصح أن يسمى "نزعة روحية فوق العقلية" فحسب. وهذه النزعة تتبدى حين يؤكد علو الواحد على كل عقل، وسموه على كل تفكير، بحيث لا يعود من الممكن الاقتراب منه إلا عن طريق تشبيهات شعرية كتشبيه النبع الفياض أو النور الوهاج.

ثم أن هذا الطابع العام لمذهبه، كما قلنا، حركى، فهو يؤكد الانتقال الدائم بين الحركتين الصاعدة والهابطة، ويفصل الكلام فى هبوط النفس من مقرها الأعلى إلى عالم الأجسام، ثم عودتها بالتطهر من العالم المحسوس إلى العالم المعقول. ومثل هذه الصفة الحركية نادراً ما تظهر فى مذهب عقلى خالص، بل تهيب المذاهب العقلية فى أغلب الأحيان بفكرة الثبات والسكون.

وهكذا لا يجد المرء مفراً، حين يتعرض لمذهب أفلوطين، من القول أن التصوف مظاهر لا تنكر فى ذلك المذهب، غير أنه تصوف من نوع خاص. فهو

تصوف عقلى، إن جاز هذا التعبير. ورغم أن هذه التسمية تبدو غريبة عما جرت عليه عادة المفكرين من وضع تضاد أساسى بين النزعتين الصوفية والعقلية، فإن المرء يضطر إلى استخدامها بوصفها وسيلة التعبير عن ذلك المذهب الذى جمع بين هذين الضدين. ومن مؤرخى الفلسفة كثيرون لم يجدوا حرجاً فى استخدامها، وفى أن يقولوا صراحة أن تصوف أفلوطين كان عقلياً[1].

وعلى أية حال، فهناك شواهد عديدة تؤيد ضرورة فهم تصوف أفلوطين على نحو خاص. فنزوعه وشوقه إلى المبدأ الأول لا يقترن بذلك القلق والانفعال الذى نلمسه لدى بقية الصوفية. فهو لا ينشد الاتحاد بالله وقد اقترنت رغبته بالعذاب، أو القلق، أو بحدة العاطفة، والانفعال، بل لم يكن يلجأ إلى أسلوب الإثارة الانفعالية على الإطلاق، وإنما يهتم قبل كل شىء بأن يصل الإنسان إلى السكينة الباطنة، وبعد هدوء النفس وطمأنينتها تستطيع أن تنتظر حتى تتكشف لها الألوهية. ومع ذلك فهذا الاختلاف بينه وبين الصوفية المعتادة لا تصل عنده إلى حد الجمود العقلى، إذ أنه كما قلنا قد اعترف للعقل بحدود، وجعل حاجات القلب، فى بعض الأحيان، هى العليا، ووضع الخير لا العقل فوق قمة الوجود– والخير موضوع للرغبة والحب، لا للمعرفة.

ولقد نبه "آرنو" إلى خصائص معينة فى أسلوب أفلوطين تبعد بينه وبين أساليب الصوفية بخصائصها المعروفة. فأسلوبه دجماطيقى جازم، حافل بالتأكيدات القاطعة. وهو لا يعرض فروضاً قابلة للمناقشة، أو يترك مجالاً للتعديل والتغير أو يتحدث فى أسلوب احتمالى، بل يعرض مذهباً يفرض فرضاً. وهنا نجد الفارق واضحاً بين أسلوبه وأسلوب فيلسوف ذى مزاج شعرى مثل أفلاطون. فهذا الأخير يعرض فى محاوراته فروضاً لكى تناقش. وكثيراً ما كانت محاوراته تنتهى دون نتيجة حاسمة. ولقد كانت لأفلاطون قدرة عجيبة على أن يتقمص شخصية خصمه، وأن يتحدث من وجهة النظر المضادة له بحيث لا يدرى المرء، فى كثير من الأحيان، أى الرأيين أقوى حجة: رأى أفلاطون كما يعبر عنه سقراط، أم رأى الخصم؟(وهذا بالطبع لا ينطبق على المحاورات الأخيرة، كالنواميس مثلاً). أما

---

[1] انظر مثلاً : Arnou..., Whittaker..., P. 11. Rivaud..., P. 100. P. 535.

أفلوطين فكثير من جمله تبدأ بالعبارات"تقضى الضرورة بكذا"... "ينبغى أن" .. "محال أن يكون"...[1] ومثل هذا الأسلوب التوكيدى يبعد بصاحبه عن أن يكون من ذوى الخيال الجامح والرؤيا الصوفية.

ونتيجة لاقتراب مذهبه الصوفى من النزعة العقلية، فقد شبه"هويتكر" صوفية أفلوطين بالنوع الثالث من المعرفة عند اسبينوزا، وهى المعرفة العيانية التى تتجاوز نطاق الاستدلال العقلى التدريجى، وتبنى على نوع من الاتصال المباشر بموضوعها. فبالاستدلال العقلى نستطيع أن نصل إلى كل المبادىء التى تحتل مكانة أدنى من الواحد، أما الواحد ذاته فلا يرى إلا"بعين النفس"[2] بعد انصرافها عن المحسوس.

والواقع أننا لو وجدنا تعارضاً بين المعرفة العقلية والعيان الصوفى، وقلنا باستحالة جمع شخصية واحدة بين الناحيتين، فلابد أن يزول عجبنا بالنسبة إلى أفلوطين ذاته، إذا أدركنا أن له فى المعرفة رأياً خاصاً من شأنه أن يزيل، إلى حد ما، ذلك التعارض المألوف بين المعرفة العقلية والرؤيا الصوفية. فهو يضع للمعرفة شروطاً من أهمها:

(أ) التشابه، أى أن المعرفة لا تتم إلا بين طرفين بينهما وجه من أوجه التشابه. فعلى النفس إن شاءت أن تعرف الله مثلاً أن تتشبه به، وأن تتخلى عن طبيعتها الفردية وتسعى إلى المشاركة لله الكل الشامل[3].

(ب) التعاطف sympathie [4]، فأفلوطين ينظر إلى العالم على أنه كائن حى كبير. ومن شأن كل كائن عضوى حى ألا يؤدى أى جزء فيه وظيفته إلا تبعاً لصلته بالمجموع، وألا يمكن تصور أى عضو فيه على حدة. ومن هنا كان بين كل أطراف العالم وأجزائه اتصال متبادل وشعور مشترك هو الذى يسميه أفلوطين بالتعاطف. فمن المحال أن يعرف شيء لا يكون متصلاً بنا أو متعاطفاً معنا على نحو ما، لأنه لا سبيل إلى معرفة ما هو خارج عنا من كل الوجوه.

---

(1) **Arnou..., P. 18.**

(2) **Whittaker..., P. 102.**

(3) **IV, 4, 23.**

(4) أنظر معنى اللفظ ص ١١٣.

وهكـذا نجـد هذين الشرطين اللذين وضعهما أفلوطين للمعرفة، يقربان الشقة بـين المعـرفة العقلية والوحدة الصوفية إلى حد بعيد. ففى معرفتى لأى شىء ينبغى أن أشـابهـه وأتعـاطف معـه، أى أن أجعـل بيـنى وبينه نوعاً من الاتصال المباشر، ومثل هـذا الاتصال المباشر هو قوام التصوف. فليست المعرفة عند أفلوطين علاقة بين حدين يخـرج كـل مـنهما عـن الآخـر، بـل هـى اتصـال وثـيق بـين حديـن متشـابهين فى طبيعـتهما. فـإذا كانـت الـنزعات العيانـية(كما عند برجسون مثلاً) تؤكد بدورها هذا الـتعاطف الـذى يتصل بموضوعه اتصالاً مباشراً ويتنقل إليه ويتحد به، فإن التعارض يكـاد يكـون يمحـى بين المعرفة العقلية عند أفلوطين، وبين أية رؤيا عيانية أو وحدة صوفية.

وإذن ففـى وسـع المـرء أن يقول دون أن يقع فى تناقض أن تصوف أفلوطين كـان عقلياً، أو أن معرفته العقلية كانت تبنى على شروط شبه صوفية، وفى الحالتين يكـون لكـلمة التصـوف عـنده معـنى فـريد قائم بذاته. وهذا المعنى أقرب ما يكون إلى القضـاء على التعارض بين الذات والموضوع. ومن هنا كان ياسبرز Jaspers على حق إلى حـد معـين، فى قولـه أن أفلوطين– من وجهة النظر هذه– أكبر متصوفى الغرب. فيـنا يحـاول ياسـبرز أن يقـدم تفسـيراً لتصـوف أفلوطـين فى ضوء فلسفته الخاصة، ويفهـم التصـوف فـى حـدود فكـرة أساسـية فـى مذهـبه، هـى فكرة"الشطر إلى ذات وموضـوع Subjekt-Objekt Spaltung فكـل تفكـير لـنا إنمـا هـو شطر إلى ذات وموضـوع، بحيـث لا يكـون هـناك موضوع بلا ذات، ولا ذات بلا موضوع. فلا يمكن أن تكـون الحقـيقة الأولى هـى واحـد مـن هذيـن الحدين فحسب، بل هى الجامع أو الشـامل(لـلحدين) Das Umgreifende الذى نقسمه إلى ذات وموضوع، والذى لا يمكنـنا إدراكـه مباشـرة، بـل ندمـج كل ما ندركه فيه، وإذا أدركناه فإنما يكون ذلك دائماً بطريق غير مباشر.

وتفسـير ياسـبرز الخـاص للتصـوف هـو أن فيه تجاوزا لهذا الشطر إلى ذات وموضـوع بحيـث يمزج الحدان مزجاً تاماً، فيقضى على الموضوع من جهـة، ويتلاشى الأنـا مـن جهــة أخـرى، وعندئذ يتسع الطريق إلى الموجود المطلق ويظل الإنسان عند

يقظته هذه يشعر بمعنى أعمق من أى معنى آخر، يجل عن كل وصف[1]. وفى هذه الحالة يشعر المرء حقاً بأنه قد وصل إلى أعلى درجات المعرفة، واتصل بالهدف الذى تتجه إليه رؤياه اتصالاً مباشراً. وبهذه الفكرة يفسر ياسبرز تلك الفقرة المشهورة التى يستهل بها أفلوطين المقال الثامن من التساعية الرابعة وهى:

"كثيراً ما أتيقظ لذاتى، تاركاً جسمى جانباً، وحين أغيب عن كل ما عداى، أرى فى أعماق ذاتى جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء. وعندئذ أومن إيمانا راسخاً بأننى أنتمى إلى عالم أرفع، وأحس بالحياة فى أسمى مراتبها وأشعر بوحدتى مع الألوهية".

ففى هذه الفقرة يعبر أفلوطين عن حالة الوحدة مع الله، وكيف أنها تمثل اليقظة الحقيقية بالنسبة إلى النفس. فالاندماج التام بين الذات والموضوع هنا، أى بين النفس وموضوع تجاربها الروحية، وهو الواحد، هو اليقظة التامة، رغم أن النفس تغيب عن هذا العالم. أما حالة الانتباه إلى أمور هذا العالم، وهى الحالة التى لا تتم فيها معرفة إلا عن طريق الشطر إلى ذات وموضوع ينفصل كل منهما عن الآخر- هذه الحالة هى التى يخلق بنا أن نسميها خمولاً ونوماً، وهى التى يدعها المتصوف جانباً، فيغيب عن كل ما عدا ذاته. أى أن التفكير الواعى المعتاد يمثل فى التجربة الصوفية حالة الخمول والنوم، أما اليقظة الحقة فهى غياب الذات واندماجها فى موضوعها اندماجاً تاماً.

هذا هو المعنى الذى يفسر به ياسبرز تجربة التصوف عند أفلوطين- معنى القضاء على الانفصال بين الذات والموضوع. وفى هذه الحالة كما فى بقية الأحوال، سنرى لزاماً علينا- إن شئنا أن نسمى أفلوطين صوفياً- أن نحدد أولاً المعنى الذى نقصده بالتصوف، وسنجد أن المعانى المعتادة لهذه الكلمة لا تنطبق كل الانطباق على تجربته الروحية، وهى التجربة التى إذا كانت قد انتهت على نحو روحى عيانى، فقد داخلتها عناصر عقلية لا تنكر.

---

(1) K. Jaspers: Introduction a la philosophie (Trad. Fran.), Paris, 1951,P. 39.

دراسة خاصة
عن التساعية الرابعة

التساعية الرابعة

ترتيبها وتبويبها

لا شك أن النزعة الفيثاغورية إلى تقديس أرقام معينة، هى التى دفعت فورفوريوس إلى تقسيم مؤلفات أفلوطين إلى تساعيات، وإلى الالتجاء إلى وسائل مصطنعة لإتمام التقسيم على هذا النحو فى كثير من الأحيان. فهذه التساعية التى نحن بصددها، هى فى واقع الأمر سداسية، أى تتكون أصلاً من ست مقالات. فالمقالات الثالث والرابع والخامس فيها تندمج سوياً، ولها جميعاً نفس الموضوع، وهو البحث فى الإشكالات المتعلقة بالنفس، ولكن فورفوريوس يود أن يكمل عدد المقالات إلى تسعة، فيقبل هذه القسمة المصطنعة بين أجزاء هذا المقال الواحد حتى أنه يقتطعه فى وسط جملة لم تتم، ما بين المقال الثالث والرابع.

ومع تقسيمه لهذا المقال الواحد إلى ثلاثة أقسام، فلا زال عدد المقالات بعد هذا التقسيم، ثمانية، ولذا يلجأ إلى الجزء الأخير من التساعية الثالثة ويكرره مرة أخرى فى التساعية الرابعة، حتى يصل عدد المقالات إلى تسعة. والدليل على ذلك ما ذكره "بريـيه" من أن جميع المخطوطات تكرر هذا المقال مرتين، مرة مع التساعية الثالثة، ومرة مع الرابعة[1].

ولقد أورد فورفوريوس فى ترجمته لحياة أفلوطين، الترتيب الزمنى الأصلى للمقالات التى تشتمل عليها كل التساعيات. ومن هذا الترتيب يتضح لنا أن كل مقالات هذه التساعية تنتمى إلى الفترتين الأولى والثانية، أما الفترة الثالثة فلا ينتمى إليها أى مقال منها. والترتيب الزمنى لمقالات التساعية الرابعة على هذا النحو:

---

[1] Brehier: Iere Enneade: Introduction..., PP. XVII et XVII.

(ا) الفترة الأولى (من ٢٥٣ إلى ٢٦٢) وترتيب المقالات التى تنتمى إليها هو :

١- فى خلود النفس (المقال السابع - التساعية الرابعة - والثانى فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات).

٢- فى ماهية النفس (المقال الثانى من التساعية الرابعة - والرابع فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات).

٣- فى هبوط النفس (المقال الثامن من التساعية الرابعة - والسادس فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات).

٤- فى وحدة النفوس (المقال التاسع من التساعية الرابعة- والثامن فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات).

٥- فى طبيعة النفس (المقال الأول من التساعية الرابعة- والحادى والعشرون فى الترتيب بين مجموع المقالات).

(ب) الفترة الثانية (من ٢٦٢إلى ٢٦٨) وترتيب المقالات التى تنتمى إليها هو:

٦- فى إشكالات النفس(١) (المقال الثالث من التساعية الرابعة- والسابع والعشرون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات).

٧- فى إشكالات النفس(٢) (المقال الرابع من التساعية الرابعة- والثامن والعشرون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات).

٨- فى إشكالات النفس (٣) (المقال الخامس من التساعية الرابعة- والتاسع والعشرون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات).

٩- فى الإحساس والذاكرة (المقال السادس من التساعية الرابعة- والحادى والأربعون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات).

ومن هذا يتضح أن فورفوريوس، فى تبويبه المهنجى، لم يتقيد بالترتيب الزمنى إلا فى المجموعة الثانية، أما المقالات الأولى فقد رتبتها على النحو الذى آثر أن يأخذ به.

ولكن هل كانت الفصول المختلفة، داخل المقال الواحد، تسير تبعاً لخطة منظمة؟ وهل حرص أفلوطين فى كتابة مقالاته على أن يعنى بالناحية المنهجية فيها؟ الواقع أن ما عرف عنه من إهمال لشأن كتاباته وعدم عنايته بمراجعتها، وما

شـاع خلال إلقائه لدروسه من استطراد دائم بين موضوعات شتى، كل هذا يؤدى بنا إلى ألا نؤمـل كثيراً فى الاهتداء إلى خطة موحدة تسير عليها التساعية من بدايتها إلى نهايـتها، حـتى بعـد تبويـب فورفوريوس المنهجى. وعلى أية حال فسنعرض بإيجاز للموضـوعات الـتى تناولـتها مقـالات التسـاعية وفصـول هـذه المقـالات محـاولين أن نسـتخلص- بقـدر الامكـان- الـرابطة الجامعة بينها والتدرج المنطقى بين أجزائها، وأن نوضـح مواضـع الاسـتطرادات الـتى تخـرج بالـنص عـن الوحدة المنظمة، ونحدد المواضع التى كان يجب أن تتجمع سوياً بدلاً من تفرقتها فى النص.

المقال الأول:

ويبحـث فـى طبـيعة النفس بوجه عام، وكيف أنها ماهية تقرب من العقل، ولكنها مع ذلك مختلفة عنه، لأنها تغدو منقسمة إذا حلت فى أجسام.

المقال الثانى:

الفصـل ١: وفـيه يفصـل أفلوطـين فكـرة توسـط الـنفس بين الماهية المنقسمة والماهـية اللامنقسمة، وهى الفكرة التى أشار إليها فى المقال السابق، فيبرهن على أن الانقسـام صـفة عارضـة فـى الـنفس، بدليل أن مقدراها واحد فى كل جزء من أجزاء الجسم.

الفصـل ٢: وفـيه يـبرهن عـلى اسـتحالة كـون الانقسام صفة أساسية للنفس ويـنقد فكـرة وجـود أجـزاء للنفس من بينها جزء مدبر، وهى فكرة رواقية. ويؤكد أن نقد انقسام النفس ليس معناه أنها واحدة كل الوحدة.

المقال الثالث:

الفصـول مـن ١- ٨: وهـى تـتحدث عن العلاقة بين النفس الكلية والنفوس الجزئـية، وهـل تعـد هذه الأخيرة"أجزاء" من النفس الكلية أم لا، ويتعرض فى نفس الوقـت لوحـدة الـنفوس فى مختلف مظاهرها. وهى تنقسم إلى: الفصل ١و ٢ ويبحث فى مدى انطباق فكرة"الجزئية" على علاقة النفس الفردية بالكلية.

الفصـول ٣ و ٤ و ٥: وتتـناول تشـبيه علاقـة النفس الكلية والجزئية بعلاقة قوى النفس المختلفة فى الكائن الحى الواحد.

ثم تحاول التوفيق بين وحدة النفس الكلية مع بقية النفوس، وبين انتشار هذه النفوس فى أجسام كثيرة، وتحلها على أساس تشبيه النور الذى يفيض من مصدره إلى خارجه دون أن يفقد هذا المصدر شيئاً.

٦و٧ و ٨: وتبحث فى الفرق بين النفس الكلية والجزئية، من حيث هو فرق فى المرتبة، وتنقد فكرة الانقسام مرة أخرى.

وإلى هذا الحد يتحدث أفلوطين عن طبيعة النفسين، الكلية والجزئية والعلاقة بينهما. وهو يتنقل فى الأجزاء التالية إلى موضوعات نستطيع أن نعدها متدرجة فى الترتيب. فيبحث أولاً فى علاقة النفس الكلية بجسمها، ثم عن الضرورة الكونية التى تقضى على النفس بالهبوط، وما دام قد تحدث عن الهبوط فهو ينتقل إلى الكلام عن المراحل الوسطى للنفس فى السماء، ثم إلى النفس الفردية بعد هبوطها. وتفصيل هذه المسائل على النحو التالى:

الفصول ٩ —١١ وتتحدث عن علاقة النفس الكلية بجسمها، من حيث هى مبعث الوحدة والجمال فيه، والمبدأ الغالب عليه، وكيف أنها هى حلقة الاتصال بين عالمنا هذا وبين العالم المعقول.

الفصول ١٢ — ١٦: تتحدث عن الضرورة الكونية التى تقضى بهبوط النفس إلى الاجسام. ويلاحظ أنه قد استطرد طويلاً فى تفصيل الكلام عن فكرة الضرورة الكونية، غير أن من السهل ربط هذ الاستطراد بالموضوع العام الذى هو بصدد تناوله، وهو بداية الحديث عن هبوط النفس إلى هذا العالم.

الفصول ١٧ و ١٨: وتتناول بالحديث المراحل الوسطى للنفس فى السماء، وهى مرحلة لا تزال تظهر فيها آثار العالم المعقول، فلا حاجة للنفس فيها إلى استدلال أو لغة، وما دامت تدرك إدراكاً مباشراً.

ثم يبدأ تناول أفلوطين لموضوع النفس الفردية، بعد أن مهد له بالكلام عن المراحل التدريجية السابقة. وهو يبدأ بموضوعات عامة عن النفس الفردية ثم ينتقل إلى موضوعات خاصة، كالملكات والقوى المختلفة للنفس. وتفصيل بحثه على النحو الآتى:

الفصل ١٩ : ويتناول ماهية النفس الفردية من حيث هى تجمع بين الانقسام وعدم الانقسام.

الفصول ٢٠ — ٢٢ : وتتناول علاقة النفس بالجسم، وينفى أن تكون هذه العلاقة مكانية على أية صورة من الصور.

الفصل ٢٣ : ويبحث فى المواضع التى يمكن أن تنسب إلى قوى النفس فى الجسم.

الفصل ٢٤ : ويبحث فى النفس بعد مفارقتها للجسم. ولا يمكن أن يربط الفصل بالموضوعات التى تناولتها الفصول السابقة سوى أنه يكمل قصة المراحل المختلفة التى تمر بها النفس قبل ورودها إلى الجسم وبعد مغادرتها له.

وينتقل أفلوطين، بعد هذه المسائل العامة المتعلقة بالنفس الفردية إلى بحث قوى النفس، وأول هذه القوى، الذاكرة ثم اللذة والألم، والرغبة.

الفصل ٢٥ : ويبحث فى ماهية الذاكرة بوجه عام، فيثبت ارتباطها بالزمان واستحالة تمثلها فى الموجودات اللازمانية.

الفصل ٢٦ — ٢٧ : ويجعل الذكراة من شأن النفس وجدها، لا المركب من الجسم والنفس، ولذا كانت متعلقة بكل حياة زمانية تحياها النفس فى الأرض أو فى السماء.

الفصول ٢٨— ٣١: وفيها يفرق أفلوطين بين الذكراة وبين قوى النفس الأخرى، وهى الرغبة والاحساس والخيال، ليثبت أن التذكر قوة مستقلة بذاتها، وأن من المحال أن يعزى إلى كل من هذه القوى الأخرى تذكر موضوعاتها الخاصة، بل لابد من قوة خاصة لهذا الغرض.

الفصل ٣٢: وتكملته مع المقال التالى.

المقال الرابع:

الفصول ١ — ٤: مع الفصل ٣٢ من المقال السابق، وكلها تثبت أن التذكر لا وجود له فى العالم المعقول الذى لا يعرف التغير أو الزمان أو الحركة، وإنما هى تتمثل فى عالمنا هذا فقط.

الفصــول ٥ و ٦: وتثبـت أن الـنفس لا تـبدأ تـتذكر إلا حـين تـترك العـالم المعقول.

الفصـول ٧ و ٨: وتثبـت أن نفـوس الكواكـب لا تتذكر، لأنها تشاهد الخير دواماً.

الفصـول ٩ — ١٢: وتثبت أن الحكمة الكونية، والمبدأ المنظم للعالم، ليست في حاجة إلى تذكر أو استدلال.

الفصـول ١٣ و ١٤: وتبحـث فى الحكمة الكونية والطبيعة، والفرق بينهما، مع ملاحظة أن الطبيعة هى الوجه الأدنى للنفس الكونية.

الفصـول ١٥ و ١٦: وتبحـث فى نفس العالم، فتثبت أنها لا تتذكر لأنها لا تعرف ما هو سابق وما هو لاحق.

الفصـل ١٧: اثـبات أن الـتذكر مـن شـأن نفوسـنا الفـردية وحدهـا، لـتغير أحوالها، وتحكم مبادىء عديدة فيها.

ويلاحـظ أن هـذا الجـزء مـن ١ — ١٧، هـو فى الواقع عرض لتاريخ النفس والمـراحل المختـلفة الـتى تمـر بهـا، يـتحدث فـيه أفلوطـين عـن العالم المعقول وعالم السـماء، والحكمـة الكونـية، ونفـس العـالم والطبـيعة، وهـى كلها موضوعات ينصل أفلوطين الكلام فيها، من خلال خيط واحد يجمع بينها كلها، وهو فكرة الذاكرة.

فـإذا كانـت الذاكـرة تختص بها النفس وحدها، فهناك قوى أخرى يشترك فيها البدن مع النفس، وهى تلك التى يتنقل أفلوطين الآن إلى بحثها:

الفصول ١٨ و ١٩: الألم وتعليله(يحتاج إلى النفس والبدن معاً).

الفصـول ٢٠ و ٢١: الرغـبة، وأصلها أيضاً فى البدن، ولكنها فى حاجة إلى النفس كذلك.

الفصـول ٢٢ و ٢٣: وتـتحدث فـى القـوة الغاذيـة، وفى النفس الأرضيـة من حيـث هـى مصـدر القـوة الغاذية والمنمية للنبات. وهنا يشرح أفلوطين خصائص نفس الأرض فى استطراد آثاره بحث القوة الغاذية.

ثـم يشـرح أفلوطـين فكـرة وجودالإحسـاس فـى الـنفس الأرضية، فيؤدى به البحـث فـى طبـيعة الإحسـاس وشروطه، وأثر البدن فيه، وينتقل فى الفصول التالية

إلى استطراد آخر يرتبط بالموضوع السابق على نحو ما، وهو بحث إمكان وجود الإحساس في الكون وفي السماء، وبعد أن يثبت عدم حاجة الكون إلى الاحساس، لأنه كل لا ينقصه شيء، يؤكد من جهة أخرى تعاطف أجزائه، وتؤدى به فكرة التعاطف مع القول بوجود نوع من الاحساس للنفس الأرضية، ينشأ عن تعاطفها مع الكل، وهكذا يعود مرة أخرى إلى الكلام عن النفس الأرضية، بعد هذا الاستطراد الثاني، الذي يوزع على الفصول على النحو التالي:

الفصول ٢٤ و ٢٥: وتتحدث عن حاجتنا نحن إلى الإحساس، وعدم حاجة الكون إليه، لأنه هو الكل.

الفصل ٢٦: ويبحث في معنى الاحساس عند الكواكب، إن وجد، فيرده إلى التعاطف.

الفصل ٢٧: ويتحدث عن مظاهر فاعلية النفس الأرضية.

وبعد أن انتهى هذا الاستطراد الثاني، الذي تناول طبيعة الإحساس في الكون والكواكب، وعاد معه أفلوطين إلى موضوع الاستطراد الأول وهو الكلام في النفس الأرضية الذي أثاره بحث القوة الغاذية والمنمية، يعود أفلوطين بعد هذا الاستطراد الأول إلى موضوعه الأصلي، وهو القوى التي يساهم فيها البدن مع النفس بنصيب، فينقل إلى بحث القوة الغضبية. أى أن الفصول من ٢٢ إلى ٢٨ كانت استطراد في داخله استطراد آخر.

الفصل ٢٨: ويبحث في القوة الغضبية وأثر الجسم فيها.

وبعد ذلك ينتقل أفلوطين إلى بحث الكونيات، وفاعلية النجوم، ويمهد لذلك بالفصل ٢٩ الذي يتناول موضوع الحياة في البدن ولم تظل فترة وجيزة بعد مغادرة النفس له.

الفصول ٣٠ و ٣١ و ٣٢: يتحدث فيها عن ذاكرة النجوم وفاعليتها، وينفى عن النجوم فعل الشر، ويغزو ما نظنه شراً إلى حقيقة هامة، وهى أن الكون كائن حى واحد، قد تتعارض بعض أجزائه مع البعض الآخر.

الفصول ٣٣ — ٣٧: وتشرح النظام الكوني، وتغزو الفاعلية إلى الأشكال التى تكونها الكواكب، لا إلى الكواكب ذاتها، ثم تفصل الحديث في فاعلية الكون وقواه.

الفصـول ٣٨ و ٣٩: وفـيها يفسـر الشـر بأنه ناتج عن الطبائع الخاصة التى تؤثر على النجوم ذاتها.

الفصـول ٤٠ — ٤٤: وتـتحدث عن السحر الكونى، واستجابة النجوم العليا للدعـاء الآتـى مـن الأرض، ويفسـر كـل ذلـك بالتعاطف بين أجزاء الكون. ثم يتناول البحـث فـى الـتعاطف بالتفصيل، وكـيف أنه يغنى عن الذاكرة والارادة بالنسبة إلى الكون، وأخيراً يبين كيف أن السحر لا يؤثر فى العقل.

الفصل ٤٥: تلخيص للنظام العام السائد فى الكون.

المقال الخامس:

ويتـناول موضـوع الإبصـار والوسـط الضـوئى، وهـو يكمـل سلسـة الأبحـاث النفسية التى بدأها بالبحث فى الذاكرة.

الفصول ١ — ٣: النظريات المختلفة القائلة بضرورة الوسط، وتفنيدها.

الفصل ٤: أهمية الهواء فى الإبصار.

الفصل ٥: استطراد عن دور الهواء فى السمع.

الفصـول ٦— ٨: طبيعة الضوء وأثره فى الابصار– تفسير الابصار على أساس التعاطف.

المقال السادس:

ويتـناول المذهـب الـرواقى المـادى بالـنقد، فـيما يـتعلق بموضـوع الإحسـاس والذاكـرة، ويـأتى بتفسـير لـلإدراك عـن بعـد، وهى الظاهرة التى يعجز عن تفسيرها المذهب المادى.

المقال السابع:

وموضـوعه الرئيسـى هـو إثبات خلود النفس، ويمهد لـه بنقد مفصل للمادية الرواقية، ليثبت أن النفس جوهر لا مادى، وبالتالى غير قابل للفناء.

الفصل ١ و ٢: يبدأ فى بحث طبيعة النفس ونقد المادية.

الفصـول ٣ — ٨ (٣): نقـد مفصـل للمذاهـب القائلـة بمادية النفس وخاصة المذهب الرواقى.

الفصل ٨ (٤): نقد الفيثاغورية في تصويرها النفس على أنها انسجام للبدن.

الفصل ٨ (٥): نقد المشائية في تصورها النفس على أنها "كمال" للبدن.

الفصول ٩ — ١٥: طبيعة النفس وبراهين خلودها.

ويلاحظ على هذا المقال الترابط التام بين أجزائه، والتسلسل المنطقي لكل فصوله.

المقال الثامن:

الفصل ١: ويستعرض الأقوال المختلفة للفلاسفة في مشكلة هبوط النفس.

الفصول ٢ — ٤: وتتحدث في هبوط النفس فيثبت ارتباطه بالضرورة الكونية.

الفصول ٥ — ٨: وتشرح درجات هبوط النفس، وتبرر هذا الهبوط بطبيعة النفس المتوسطة بين العالم الأعلى والعالم المحسوس.

المقال التاسع:

في بداية المقال يعود أفلوطين إلى موضوع آخر بحثه في مستهل المقال الثالث، فصل ١ — ٨ وهو موضوع علاقة النفس الجزئية بالنفس الكلية، بحيث أنه كان يستحسن جداً لو أن فورفوريوس أتبع كلا من المقالين بالآخر، بدلا من أن يفرقهما على هذا النحو.

الفصول ١ — ٣: ويفند فيها الاعتراضات التي توجه إلى فكرة وحدة النفوس.

الفصول ٤ و ٥: ويتناول بالبحث مسألة ظهور النفوس الفردية عن النفس الأولى ويحلها من طريق فكرة "صدور" كثرة عن الوحدة مع بقائها في ذاتها.

ويلاحظ أن لهذه النهاية دلالتها، إذ أنها تتعرض لأهم مشكلة يتناولها بحث أفلوطين في ماهية النفس، بل بحثه الفلسفي بوجه عام، وهي: كيف نفسر الكثرة بين الموجودات، وكيف نوفق بينهما وبين وحدة مصدرها وتعاليه؟ والحل الذي يأتي به هنا، كما في بقية المواضع، هو فكرة الصدور والفيض.

ولعلنا من هذا العرض السريع لتبويب الفصول والمقالات فى التساعية الرابعة، قد أدركنا أن هذا التبويب وإن كان متسقاً مترابطاً فى بعض الأحيان، فإنه يحفل بالاستطرادات فى مواضع أخرى، ويفرق بين ما يجب أن يتجمع فى مواضع أخرى، ولذا آثرنا أن نقوم بتبويب للموضوعات التى تناولتها التساعية، أى أن تتبع دراستنا عنها ترتيباً منهجيا يعالج فيه كل موضوع بحثته التساعية على حدة، بدلا من التقيد بترتيب النص.

العالم الطبيعي والكونيات

تتردد فى كتابات أفلوطين آراء كثيرة له عن العالم الطبيعي والكواكب والسحر والتنجيم، فتمتزج نظراته إلى العالم وأبحاثه الطبيعية بقدر غير قليل مما نعده اليوم خرافات، وما كان فى ذلك الحين معتقدات شائعة. وإذا كان أفلوطين قد سلم بهذه المعتقدات الشائعة على علاتها، فقد حاول جاهداً أن يبررها عقلياً، وأن يدمجها فى مذهبه الفلسفى العام.

وعلينا قبل أن نعرض لآرائه فى هذا الصدد، أن نوضح إلى أى حد كانت هذه المعتقدات متغلغلة فى النفوس فى ذلك الوقت. فمنذ عهد قديم كان فى اليونان أناس يدعون أنهم على اتصال بالقوى العليا أو الأرضية وأن لهم سلطاناً على الجن، وعلى الماء والرياح. وكان هؤلاء السحرة يحاولون تنفيذ أغراضهم عن طريق خلط سوائل أو مواد مختلفة، وصنع تماثيل رمزية للأشخاص الذين يراد إلحاق تأثير حسن أو سيء بهم، ثم قراءة التعاويذ والرقى والكلمات المبهمة عليها. ولم يكن للسحر فى ذلك الحين أى أساس عقلى بل كان يمارس بوصفه مهنة يقوم بها أناس لا يربطهم بالبحث العقلى صلة. ولم تعترف الفلسفة بالسحر اعترافاً جدياً، وتدمجه فى أبحاثها وتحاول بناءه على أساس عقلى، إلا عند الرواقيين. فقد تمشت فكرة السحر مع مذهبهم العام فى وحدة الوجود، الذى يقول بتبادل التأثير بين كل أجزاء الكون البعيدة منها والقريبة، بحيث يمكن أن تؤثر القوى الخفية أو المادية الظاهرة على الأشخاص ومصائرهم وطبائعهم.

ويرتبط بالاعتقاد بالسحر الإيمان بالتنجيم، أى إمكان الاستدلال على المستقبل من النجوم، التى تؤثر على حياة البشر. وهذا الاعتقاد يرجع كما هو معروف إلى أصول شرقية قديمة، وكان له فى حياة بابل دور عظيم. أما دخوله إلى اليونان فربما كان فى عهد الفيثاغوريين الذين كانت لهم أبحاث فلكية قيمة.

ولنلاحظ أن كثيراً من آلهة اليونان كانوا فى نفس الوقت نجوما مثل "أفروديت" و"كرونوس". ويرى "ريفو" أن القول بأن للنجوم تأثيرًا مباشرًا على حياة الإنسان لم يتخذ صبغة محددة واضحة المعالم عند اليونانيين إلا فى عهد متأخر، ولم يظهر بصورة واضحة إلا عند أقطاب مدرسة الإسكندرية من السابقين على أفلوطين، ومن أهم هؤلاء بطليموس الفلكى، الذى يستفاد من مذهبه أن حياة الأفراد تخضع لتأثير الكواكب والنجوم، والذى تحدث بالتفصيل عن أنواع النجوم من حيث تأثيرها على الطالع[1].

وإذن فقد ظهر أفلوطين فى عصر لم يكن المثقفون ذاتهم يخجلون فيه من الكلام عن السحر والتنجيم. على أنه بينما كان غير المثقفين يؤمنون بهذه المعتقدات الخرافية إيمانًا أعمى، فإن الطبقات المثقفة كانت تحاول أن تأتى بتبرير عقلى لهذه المعتقدات، بحيث لا تعود فى نظرها تمثل خوارق خارجة عن المألوف، بل ظواهر طبيعية تقتضيها نظرتنا العامة إلى الكون. وعلى أية حال، فقد كان التنبؤ ظاهرة شائعة، بحيث لم يكن الناس يقدمون على أى عمل هام قبل أن يستشيروا واحدًا من المنجمين: ونظر البعض إلى التنجيم على أنه "سيد العلوم"، وارتبط بالعقائد الدينية الشائعة، حتى عد الشك فيه نوعًا من التجديف. ولذا لم يكن من الهين على فيلسوف يعيش فى ذلك العصر أن يحارب هذه المعتقدات، بل كان كل ما عليه هو أن يبررها فحسب.

ولندرس آراء أفلوطين فى الكون الطبيعى، ومدى ارتباطها بالمعتقدات الشائعة، لننتهى إلى حكم عام على الفلسفة الطبيعية عند أفلوطين.

والواقع أن الأبحاث الطبيعية عند أفلوطين قد تأثرت بالفلسفة الرواقية إلى حد كبير، وبالتالى ارتبطت نظرته العامة إلى العالم بالتراث اليونانى القديم كله - ذلك التراث الذى كان يؤكد قبل كل شىء ما يسود الكون من نظام وانسجام، حتى كانت الكلمة التى تدل على النظام وعلى الكون معًا فى لغتهم كلمة واحدة، هى Cosmos . ومن هنا، فعلى الرغم من أن أفلوطين قد نظر إلى العالم المحسوس على أنه صورة ناقصة وظل باهت للحقيقة، إلا أنه أكد أن ذلك العالم يحتفظ بآثار مما

---

(1) **Rivaud., p. 499 .**

يسود العالم المعقول من نظام، وأن الحياة تسرى فى كل أجزائه، حتى فيما يبدو لنا غير حى. بل أن العالم فى مجموعه ليمثل كائنًا حيًا هائلاً، أو حيوانا واحدا Zoon فهو جسم عضوى متكامل، تحييه نفس واحدة، ولا يكون لأى جزء فيه معنى إلا وسط المجموع الكامل، الذى يسوده انسجام رائع. وكما أن أجزاء الجسم العضوى لا يؤثر بعضها على البعض من حيث هى جواهر متفرقة، بل تتضافر كلها لأداء وظائف عضوية مشتركة، وتمارس فعلها فى توافق واتحاد، فكذلك تتعاطف أجزاء الكون كلها كأنها أعضاء فى جسم حى واحد. وهذا التوافق لا يرجعه أفلوطين إلى تأثير مادى متبادل فيما بينها، وإنما إلى تأثير الشبيه على شبيهه. وما دام الكون كلا متناسقًا، فإن أجزاءه ستكون متشابهة، وسيؤثر كل منها فى الآخر ولو عن بعد، أى حتى دون أن يكون بين هذه الأجزاء اتصال أو تماس مادى مباشر.

ففى نظرة أفلوطين العامة إلى العالم كان إذن يونانيًا أصيلاً، على عكس النزعات الغنوصية التى كان العالم المحسوس عندها موضوعًا لحملة شديدة. وهو يأبى أن يشك فى النظام السائد فى الكون، إذ أن العالم ليس إلا انعكاسًا للقوى الإلهية. وإذا كنا نمجد هذه القوى فعلينا أن نعجب بإنتاجها المباشر، وهو الكون المحسوس. إن أفلوطين ليصف ذلك الكون المحسوس على نحو لا نشك لحظة واحدة فى أنه وصف فيلسوف يونانى أصيل، فيقول: "إن العالم كائن حى واحد، لهذا كانت الضرورة اللازمة تحتم أن يكون فى تعاطف مع ذاته. ومجرى حياته، الذى يسير وفقًا للعقل، هو دائمًا فى اتفاق مع ذاته. وليس فى حياته تخبط أو اتفاق، بل يسود هذه الحياة انسجام ونظام واحد. وأشكاله المختلفة تتبع ترتيبًا عقليًا. وكل جزء من أجزائه يسير فى حركاته وفقًا لأعداد"[1]. بل إن لذلك الكون، بوصفه ناتجًا مباشرًا عن الألوهية، عقلاً وكمالاً أسمى مما لدى الإنسان. فالسماء عند أفلوطين محتشدة بالنفوس، ولكل من هذه النفوس مرتبة تسمو كثيرًا على النفس الإنسانية. والواقع أن أفلوطين قد حشد الكون بالنفوس التى تتفاوت مراتبها، فتقل مرتبتها كلما قربت من الأرض. وسنتحدث أولاً عن نفوس النجوم، لنرى إلى أى حد كان لرأيه فيها تأثيره الهام على فلسفته الطبيعية.

---

[1] IV, 4, 35 .

ففى كثير من الأحيان يطلق أفلوطين على نفوس النجوم اسم الآلهة — ولكنها آلهة منظورة تعكس صورة الآلهة غير المنظورة . ونفوس النجوم تعاين العالم فوق المحسوس دوامًا، فهى أقرب ما تكون إليه. وحياتها لا تعرف إلا السعادة والانسجام التام. ولما كانت ثابتة لا يعتريها تغير، ولا تعرف ما هو قبل أو ما هو بعد، فإنها تعلو على الزمان. ووجودها وفعلها ثابت أبدًا، ومن هنا لم تكن لها إلى الذاكرة حاجة، بل أن أفلوطين لا يعزو إلى الأفلاك والكواكب تفكيرًا استدلاليًا، لأن الاستدلال تدرج فى مراحل التعقل، تحتاج إليه عقولنا القاصرة وحدها. وليست هذه السعادة التى تتمتع بها النجوم أمرًا شاءته إرادتها، بل إنها نتيجة الضرورة الطبيعية المحتومة.

وطبيعى أن يحاول أفلوطين، بقدر المستطاع أن ينفى عن النجوم كل تأثير ضار، ما دام قد جعل لها مثل هذه المكانة فى نظرته إلى الكون. ولقد كان الرأى الشائع لدى كثير من المنجمين فى عصره أن ينسبوا إلى النجوم كل ما يحدث فى عالمنا هذا، أى أن يجعلوا منها عللاً فاعلة لحوادث هذا العالم، فأدى بهم ذلك إلى أن ينسبوا إلى هذه الموجودات — التى يراها أفلوطين إلهية — كل الشرور والجرائم والرذائل التى يحفل بها عالمنا هذا ولم يتردد فى القول إن النجوم شريرة[1]، ناسين أن النجوم موجود لا يعتريه تغير، وأن حقيقته أزلية ثابتة.

ويعترض أفلوطين على نسبة أى نوع من الشرور للنجوم، أو على القول إن النجوم يستشعر كل منها إزاء الآخر صداقة أو عداوة، تبعًا لموقعه منه. ولكن إن لم يكن الشر يعرف له سبيلاً إلى النجوم، فكيف نفسر الشر؟ يؤكد أفلوطين أن الكون، رغم وحدته العامة، لا تسوده قوة واحدة، وإنما يزخر الكون بقوى عديدة متنوعة، ويحيا كل ما فيه حياته الخاصة، بجانب مشاركته فى حياة الكون العامة. وهكذا تكون للأنواع الخاصة فى الكون حياتها المستقلة التى تسير فى طريقها الخاص، وتتحكم فى حياة الأفراد المنتمين إلى هذا النوع بجانب تحكم النجوم فيها. ففى توالد أى حيوان، تساهم النجوم بشىء، ولكن النوع أيضًا يتحكم فى تحديد هذا التوالد. ثم إن كل شىء يتولد على هذه الأرض، يضيف بعد نشأته شيئًا من عنده.

---

(1) P. Duhem : Le systeme du monde, Paris, 1914, tome II, p. 311 .

"فهناك أشياء معلومة تنتج عن الموجودات ذاتها"[1] وتلك التى تنتج من طبيعة الذات، أو تضيفها الموجودات إلى ذاتها، هى علة الشر، أما ما تنتجه الموجودات العليا فهو دائمًا خير، ولا يصدر الشر إلا من اختلاطه بغيره. وفضلاً عن ذلك فإنه يحدث فى الكائن العضوى الوحد أن يصيب عضوًا فيه آخر بالضرر، رغم اشتراكها بوصفهما أعضاء فى كائن واحد، "ومن قبيل ذلك أن تدمر المرارة والغضب الناجم عنها، أعضاء أخرى فى الجسم وتمزقها"[2] فالضرر والشر يحدث نتيجة لكثرة القوى الكونية التى يتضارب بعضها مع البعض، وإن كانت تشترك مع المجموع فى حياة واحدة. فلا يمكن إذن أن نقول أن الآلهة أو النجوم تجلب الشر إلى الأرض.

فما هو إذن الأثر الحقيقى الذى تحدثه النجوم؟ يخالف أفلوطين فى إجابته عن هذا السؤال، الآراء الشائعة بين أنصار التنجيم المنتشرين فى عصره. فعند هؤلاء أن النجوم علل فاعلة لما يحدث فى هذا العالم، أى أنها تسبب الحوادث بالفعل، ومن هنا وقعوا فيما رآه أفلوطين خطأ كبيراً، وهو نسبة الشر إلى النجوم. أما هو فيرى أن النجوم لا تسبب الحوادث وإنما "تنبىء" بها فحسب. فالنجوم ليست عللاً، وإنما علامات أو نذر فحسب. حقاً أن للنجوم آثاراً على هذا العالم، وبالتالى على كل ما يحدث فيه، ومن قبيل هذه الآثار، أن تؤثر النجوم تبعاً لموضعها الطبيعى على العالم فى مجموعه، وبالتالى تؤثر على الأفراد، لأن الميول والمشاعر الحسية المرتبطة بالجسم، والمصائر المتعلقة بهذه الأجسام، تتوقف على مجموع العالم بوجه عام، وبالتالى على القوى الفعالة للنجوم. ومعنى ذلك أن النجوم لا تتحكم فى الأحوال المادية وفى مصائر الناس إلا من حيث هى تشارك فى تحديد الحياة الطبيعية بوجه عام. أما التأثيرات الفردية للنجوم على مصائر الأفراد ما لا يعترف به أفلوطين.

وإذن فليست للنجوم إلا آثار عامة، وفيما عدا ذلك، فهى تنبىء فحسب. وليس النجم الواحد هو الذى ينبىء، بل مجموعات النجوم أو التركيبات النجمية، وكأن النجوم فى مجموعاتها تكتب لغة تتحقق فى هذا العالم، بفضل تضافر قواها

---

(1) IV, 3, 38 .

(2) IV, 4, 32.

مـع العلة الأولى. فالمبدأ الأول هو الذى أدى إلى أن يقوم بين كل أجزاء العالم انسجام ونظـام تام، بحيث تدل النجوم على الحوادث التى تحدث معها فى عالم واحد. وما دام الكـون كائناً حياً واحداً، يقوم بين أجزائه تعاطف، فإن الكون يعبر عن ذاته فى الأشـكال الـتى تكونها حركة الأجرام السماوية، بحيث يمكن التنبؤ بما سيحدث إذا أمكنـنا فهـم مدلـول هـذه الأشـكال. فللأشـكال الـتى تكونها النجوم فاعليتها، وهذه الفاعلـية هـى الـتى يحـدث عـنها ما نشاهده من آثار. بل أن للأشكال تأثيرها حتى عـلى الأشـياء الأرضية، لأننا نخشى أشكالاً معينة، ونجتذب بفعل شكل آخر. وكل ذلـك يسـتحيل لـو لم يكـن للأشـكال تأثيرها[1]. فمجرى الحوادث يقضى بأن ينبىء بعضـها بالـبعض الآخـر، "ذلـك لأن الكـون واحد، ولأن الحوادث هى حوادث كون واحـد، ولأن كـلا مـن الحـوادث يعرف بواسطة الآخر: العلة يعرفها المعلول، والتالى يعرفه المقدم، والمركب يعرفه أحد عناصره بفضل اتحاده ببقية العناصر"[2].

والواقع أن أفلوطين يحرص على أن يربط بين الاعتقاد بالتنجيم، وبين فكرة الـنظام الكونـى الدقيق. فدلالات النجوم فى نظره أمر ضرورى يقتضيه التسلسل العام للقـوى الكونـية، وليسـت النجوم إلا وسائط طبيعية تنقل بها القوى العليا إلى العالم. وبـدون الارتـباط الـتام بـين كـل أجـزاء للكـون لا يكـون للتنبؤ أى معنى. فلما كانت الحـركات المفـردة فى داخل العالم تتوقف دائماً على الكل الشامل، ففى وسع المرء، إذا عـرف مـا يـتم فى أهم أجزاء العالم من حركات، أن يعلم ما يناظرها من حركات أخـرى، وذلـك مثـلما يعـرف الخـبير فـى الـرقص، إذا رأى موضـعاً معيـناً لأجسـام الراقصـين، مـا يرتـبط بهـذا الوضـع من حركات خاصة للأيدى والأرجل[3]. فالنجوم أشبه بكتاب ترتسم فيه مصائر الناس ومستقبل الحوداث.

وإذا كـنا إلى الآن قـد تحدثـنا عـن النجوم ودلالاتها، فلنذكر أن النجوم هى حلقـة فـى سلسـلة الوجـود، وأن هناك قوى روحية أخرى يزخر بها العالم. من هذه القـوى الجـن، أى تلك الموجودات التى تحتل الموقع المتوسط بين ما هو إلهى وما هو

---

(1) IV, 4, 35.

(2) IV, 4, 39.

(3) IV, 4, 33.

أرضي. فالعالم المعقول ذاته قد خلا من الجن، والنجوم في مرتبة أعلى منها، فليست لها كما قلنا ذاكرة أو عقل استنباطي، أما الجن فيعزو إليهم أفلوطين نوعاً من الإدراك الحسي والذاكرة والتأثير المتبادل، بل أن لها هي والنفوس في الهواء لغة تتحدث بها[1]. ويستمر أفلوطين في سرد سلسلة القوى الروحية التي تعزى إلى المحسوسات، فيقول بوجودنفس للأرض ينسب إليها إدراكاً حسياً مختلفاً عن إدراكنا. ويتحدث أفلوطين عن نفس الأرض حديثاً مفصلاً، في الفصلين ٢٢ و ٢٣ من المقال الرابع من التساعية الرابعة، يبين فيها كيف أن من مظاهر وجود هذه النفس، ظهور النبات ونموه، وهو أمر تختص به القوة الغاذية من نفس الأرض.

ولسنا نود أن نطيل الكلام في تفاصيل هذه الآراء الطبيعية عند أفلوطين لأنها لا تحتل عنده- على ما يبدو- مكانة كبرى، بل ننتقل الآن إلى الموضوع الأهم، وهو: هل كان أفلوطين يجاري عصره تماماً في آرائه عن الكون الطبيعي، وهل لتفكيره في هذا الباب طابع التقدم أم التأخر؟

أما أن أفلوطين قد حاول أن يبرر المعتقدات الشائعة في عصره تبريراً عقلياً- وفي هذا التبرير استقلال، بمعنى معين- فهذا ما يبين لنا بوضوح إذا تأملنا الأدلة الآتية:

عندما نقارن أفلوطين بمن تلاه في المدرسة الأفلاطونية المحدثة، نجده أقل إغراقًا منهم في الايمان بالتنجيم والسحر. ومن رأى "ثورنديك Thorndike أن اتهام الأفلاطونية المحدثة، وأفلوطين بوجه خاص، بالإيمان بالسحر والتنجيم والقوى الخفية إيماناً لا تمييز فيه، هذا الاتهام ناشيء- إلى حد معين- عن وجهة النظر المسيحية المعادية، التي عملت على تفسير المذهب على هذا النحو[2]. ومما يشهد بذلك أن أفلوطين قد عاب على أصحاب الغنوص اعتقادهم بأن في وسعهم تحريك القوى اللامادية العليا بكتابة طلاسم ونطق كلمات وأصوات معينة، وهي أمور يقول

---

(1) IV, 4, 18.

(2) L. Thorndike: A History of Magic and Experimental Science, vol. I, New York, 1929, P. 298.

عنها أنها مجرد شعوذة. كما يهاجمهم لاعتقادهم بأن علة الأمراض شياطين خفية، تطرد بقراءة تعاويذ معينة، ويؤكد أن الأمراض إنما ترجع إلى علل طبيعية فحسب[1].

ثم أن أفلوطين قد حاول أن يعدل نظم علم التنجيم الشائعة فى عصره، فبدلاً من أن يوافق على الرأى القائل أن النجوم هى العلة الفاعلة لحوادث هذا العالم، رأى أن النجوم تنبىء بهذه الحوادث، وأنها علامات دالة عليها فحسب. ولا شك أن ذلك التعديل كان جوهرياً بالنسبة إلى عصره، حتى إن بعض المنجمين فى القرن التالى، مثل"ماترنوس" Maternus قد عده عدواً للتنجيم، وذكر أنه مات ميتة شنيعة جزاء له على هذا العداء[2].

وإذا كنا قد رأينا أفلوطين من قبل يشارك فى التراث اليونانى القديم فى نظرته إلى العالم على أنه كل متناسق يسوده النظام والانسجام، فإنه يعود فيؤكد انتماءه إلى آبائه الروحيين من فلاسفة اليونان فى نظرته إلى تأثير السحر. فقد كان للسحر عنده معنى واسع إلى أبعد حد. إذ يمكننا أن نقول أن أى تجمع طبيعى له عنده نصيب من السحر، وأن أى انفعال ينتاب الإنسان، ويجعله يرتبط بشىء آخر أو ينجذب إليه، هو مظهر من مظاهر السحر[3]. ومن هنا كان قول أفلوطين أن الجانب المادى اللاعاقل فى الإنسان هو وحده الذى يتأثر بالرقى والتعاويذ، أما النفس العاقلة ففى وسعها أن تتحرر من كل تأثير للسحر[4]. ولكم كان أفلوطين يونانياً بحق حين قال أن كل من يستسلم لسحر الحب أو العاطفة العائلية، أو يسعى إلى النفوذ والسلطان، أو أى هدف آخر غير الحق والجمال الخالص، أو حتى ذلك الذى يبحث عن الحق والجمال فى أشياء خسيسة- كل هؤلاء لا يقلون تأثراً بالسحر عن أولئك الذين خضعوا لتأثير ساحر حقيقى. وإذن فلا شىء يتحرر من السحر حقاً إلا حياة الفكر الخالص[5]. وفى هذا المعنى يكاد السحر أن يكون مرادفاً لكل انفعال ينتاب المرء ويفقد فيه قدرته على الفعل الايجابى، وتضيع تلقائيته وسط

---

(1) H, 9, 14.

(2) Thorndike..., P. 302.

(3) Zeller : Ibid..., S. 684.

(4) IV, 4, 43.

(5) IV, 4, 44.

الحوادث الخارجية. ولا ينجو من هذا الانفعال السلبى إلا التأمل العقلى الخالص. وهى فكرة أكدها من قبل على أوضح صورة أفلاطون وأرسطو، وإن لم يكونا قد ذكراها فى معرض الكلام عن السحر. فالحكمة هى وحدها التى تعصم من الانقياد للانفعالات العنيفة– تلك هى الفكرة التى توارثها أفلوطين عن فلاسفة اليونان، وهى التى توجهه فى حديثه هذا عن السحر.

وإلى هذا الحد رأينا تفكير أفلوطين يبدو على شىء من الاستقلال بإزاء الخرافات الشائعة فى عصره، غير أن هذا الاستقلال لم يكن يمثل إلا قدراً ضئيلاً من آرائه الحقيقية، وهو ذاته ينطوى على نوع من الإيمان الخفى بتلك المعتقدات الشائعة، هذا فضلاً عما صرح به من إيمان بهذه المعتقدات.

فكثير من آراء أفلوطين التى يبدو فيها مخالفاً لخرافات عصره، إنما هى فى الواقع سلاح ذو حدين: تكشف من جهة عن استقلاله عن هذه الخرافات، ومن جهة أخرى عن تعلقه بها وتأييده لها. ومن قبيل ذلك، قوله أن النجوم تنبىء ولا تحدث أو تسبب. فهذا القول يمكن أن يفسر على أنه محاولة منه لتبرير التنجيم وربطه بمذهبه العام، بحيث يصبح للتنجيم أساس عقلى متين. فالاستدال على الأحداث من أشكال النجوم يرتبط برأى أفلوطين العام فى الكون والألوهية، لأنه يقوم على أساس فكرة التعاطف والتوافق بين كل أجزاء العالم. ومعنى تدعيم التنجيم والتنبؤ، وبناؤهم على أسس أمتن.

كذلك قوله أن الفكر وحده الذى يخلص من تأثير السحر، وهو القول الذى رأيناه من قبل دليلاً على تعلق أفلوطين بالروح العقلية الكامنة فى التفكير اليونانى. فهذا الرأى أولاً ينطوى على الايمان الكامن بحقيقة السحر وتأثيره مع استبعاد هذا التأثير مع مجال العقل. وإذا كان فى وسعنا أن نفسر هذا الاستبعاد بأنه دليل على قوة النزعة العقلية لديه، ففى استطاعتنا أيضاً أن نفسره على أنه تدعيم وتأييد للسحر. إذ أن قوله أن حياة العقل الخالصة لا تتأثر بالسحر أو النجوم، هو فى الواقع محاولة منه للتوفيق بين الاعتقاد بالسحر والتنجيم وبين حرية الإرادة الإنسانية،وبهذا وصل إلى موقف يشبه إلى حد كبير موقف المسيحية فى أوائل العصور الوسطى، إذ اعتقد كثير من آباء الكنيسة بأن التنبؤ حقيقة واقعة، وأكدوا

مـع ذلك أن النفوس التى تنفض علائقها بالعالم المحسوس- أى تحيا حياة مسيحية خالصة- تتلخص من تأثير النجوم[1].

فـإذا حللـنا موقـف أفلوطـين فـى مسـألة التنجـيم عـلى حقيقته وجدناه فى الواقـع لا يهـدف إلا إلى محاربـة الـرأى القائل بأن النجوم علل للشر أو أن لها قوى شـريرة، أمـا الاعـتقاد فـى تأثيرهـا ونـبوءاتها فقد زاده تدعيماً. ولا جدال فى أنه قد دعـم عـلم التنجـيم حـين وفـق بـين الحـرية والإنسانية، وبين التأثير الهام للنجوم، بحيـث أمكـن أن يستمر هذا العلم قائماً فى عصور كانت تحارب السحرة وتنكل بهم تنكيلاً شديداً.

وذهـب أفلوطـين فـى تـبرير المعـتقدات الشـائعة فـى عصـره إلى حد أنه برر الديانـات المعاصـرة لـه بـنفس الأسـاس الفلسفى. فعبادة الأوثان يمكن أن يصبح لها مكانهـا فى مذهبه: إذ أنه لما كان التعاطف هو الظاهرة الأساسية فى الكون، فإن كل شـىء يـنجذب إلى مـا هـو قريـب منه أو مشابه لـه، وبهذا تنجذب الآلهة إلى الصور لأنهـا مماثلـة لهـا ومرتـبطة بهـا فـى علاقـة تمـاثل علاقـة العـالم المحسوس بالعالم المعقول[2].

وعلى نفس هذا النحو يفسر أفلوطين الصلاة والدعوات. فهو يؤكد أن النجوم لا تسـتمع إلى دعواتـنا، ولا تـتذكرها، ولا تحققها بإرادتها، ولا تدرك- بوجه عام- أى شـىء أرضـى. وإنما تتحقق الدعوات تبعاً للضرورة الطبيعية. فلما كان لكل ما فى العـالم نفـس، فلـيس هناك ما يمنع من أن تنجم عن حركات من يدعو، استجابة أو نتيجة مطابقة لها من جانب النجوم السماوية التى يتجه إليها الدعاء، وذلك بمجرد الـتطابق بـين الحـركات، والتشابة بين جزئين متناظرين فى الكون، دون أن تتدخل السـماء بـتفكيرها أو إرادتهـا الواعـية[3]. وبهـذا تندرج الصلاة والدعاء بدورهما تحت فكرة أعم، هى فكرة التعاطف الكونى.

---

(1) Thorndike..., P. 306.

(2) IV, 3, 11.

(3) IV, 4, 41.

وإذن كل مجهود أفلوطين فى هذا المضمار هو محاولته تبرير المعتقدات الشائعة تبريراً عقلياً. وفى التبرير العقلى ولا شك تثبت لهذه المعتقدات وتدعيم. وإذا قيل أن كثيراً من الرواقيين قد آمنوا بنفس النظريات التى حاول أفلوطين أن يبرر بها العقيدة الشائعة، فلنذكر أن أفلوطين كان أكثر منهم افتقاراً إلى الروح النقدية فى هذا الباب، حتى حفلت كتاباته، وخاصة التساعية الرابعة، بالحديث عن السحر والتنجيم والتنبؤ والجن، وهى كلها معان لم تعرفها الفلسفة اليونانية فى عصرها الذهبى إلا نادراً.

ولقد حاول تسلر أن يلتمس لأفلوطين عذراً عن قصور تفكيره فى الأبحاث الطبيعية، على أساس القول أن موضع الجمال فى عالم الظواهر ليس إلا ما يحفل به من قوى روحية تبعث فيه النظام والانسجام، أما المادى بما هو مادى فلا يبدو فى نظره إلا على أنه تشويه لهذه الطبيعة العليا، وليس شرطاً إيجابياً لفاعليتها. ومن هنا لم يكن يبحث فى الأمور الطبيعية أبحاثاً مفصلة، وكانت دراساته القليلة فى هذا المجال تفتقر إلى الدقة[1]. غير أن الدفاع من جانب تسلر لا يقوم على أساس ستين. فالواقع أن أفلوطين قد أفاض فى بحثه عن الكون الطبيعى والنجوم، والتساعية التى نقدم هنا ترجمتها تشغل منها الأبحاث الطبيعية جزءاً غير قليل. ونحن لا ننكر أن الطابع العام للعصر كان يتجه إلى الإيمان بالخرافات. غير أنه لم يكن ينتظر من فيلسوف عميق مثل أفلوطين أن يحرص كل الحرص على تبرير الخرافات الشائعة وربطها بمذهبه العقلى العام.

وأبسط نتيجة لهذا الضعف فى تفكير أفلوطين، أن الفلسفة قد أخذت تسمح للخرافات بالتغلغل فى أبحاثها الخاصة، وبدأت العناصر الغريبة تختلط بالأبحاث العقلية، حتى كاد العقل أن يخلى الطريق للأوهام، فكان لذلك أسوأ الأثر على العقول فى العصور التالية.

ولحق العلم بدوره أكبر الضرر، إذ أن العلم الطبيعى الذى كان قد أخذ يحاول الانفصال عن الفلسفة فى أواخر عهود الفلسفة اليونانية، قد عاد إلى الاندماج بها مرة أخرى بتأثير الأفلاطونية المحدثة، وكان فى هذا الاندماج أبلغ الضرر بتطور

---

(1) *Zeller..., S. 619.*

العلم[1]. ولو كانت حركة الانفصال هذه قد استمرت فى سيرها الطبيعى، لكان من الجائز أن تسبق النهضة العلمية إلى الظهور قبل موعدها المعروف بكثير. وهكذا عاد الفلاسفة يدعون التدخل فى كل مظاهر الطبيعة، ويوهمون أنفسهم بأن فى وسعهم شفاء المرضى، واستخدموا السحر ورقية وتعاويذه بلا تمييز، وأخذ الاعتقاد بالجن والأرواح والمعجزات يقتحم كل ميادين البحث الإنسانى، فطردت شياطين هذه المعتقدات العقل الصحيح من مجاله وأحلت الخرافة محله. وإذا قيل أن هذا الأثر لم يكن قد اتضح بعد بأجلى مظاهره عند أفلوطين، فلا شك فى أن فيلسوفنا لم يفعل شيئاً يحول دون انتشار هذه الخرافات من بعده انتشاراً مريعاً، بل ربما كانت آراؤه الطبيعية قد ساعدت على ذلك فى بعض الأحيان.

(1) Handbuch der Geschichte der Medizin. Hergg. Von Neubuger und Pagel. Jena 1902, Ier Band. S. 453.

طبيعة النفس وماهيتها

نقد المادية الرواقية:

للبحث في طبيعة النفس عند أفلوطين وجهان: وجه سلبي ينقد به الآراء السابقة، ووجه إيجابي يعرض به آراءه الخاصة. وسنبدأ بالجانب السلبي الذي ينقد فيه المادية الرواقية، وكذلك رأى أرسطو والفيثاغوريين في النفس- وبذلك نمهد للبحث الايجابي في ماهية النفس كما يراها أفلوطين.

ولقد كان ضرورياً لأفلوطين أن يعرض لفكرة لامادية النفس في بحثه لموضوع خلودها، إذ أن من أكبر الأسس التي يقوم عليها إثبات خلود النفس، القول بلاماديتها، وذلك منذ أن وضع أفلاطون براهينه المشهورة على خلود النفس وخاصة في "فيدون". فإذا ثبت أن النفس لامادية، أصبح القول بخلودها هيناً، لأن الفساد يسرى على ما هو مادى فحسب.

وهكذا نجد أفلوطين يفرد أكثر من نصف المقال السابع من هذه التساعية، وهو المقال الذى يبحث في موضوع "خلود النفس"، لدحض القول بمادية النفس. وهو القول الذى اشتهر خاصة عند الرواقيين. والواقع أن هذه الفصول المتلاحقة، التي تتسلسل منطقياً إلى حد بعيد، هي من أدق أجزاء هذه التساعية، وتمتاز براهينها بالتماسك وبالدقة المنطقية، وبتتبع كل فروع المناقشة واستنفاد جميع أوجهها.

فالرأى المتطرف الذى يحرص أفلوطين منذ البداية على تنفيده، هو الرأى القائل بأن النفس مادية. وطريقة تفنيده للمادية هى أن يفترض مع القائلين بها النفس جسمية بحق، ثم يستخلص النتائج المتعة التي تترتب على ذلك. ورغم أنه قد وجه عنايته إلى تفنيد الرواقية بوجه خاص، فإنه لا ينسى أن يخص الأبيقورية ببعض حديثه، حين ينقد أولئك الذين يرون النفس متكونة من تجمع ذرات أو

أجـزاء لا تـتجزأ. فلـو صـح هـذا، فكـيف نفسر ظاهرة التعاطف والتضافر بين جميع أجـزاء الـنفس؟ إن الـذرات بطبيعـتها تنفصـل كـل مـنها عن الأخرى، وإذا تجمعت فإنمـا تدخـل فى" علاقات خارجية" فحسب، كما نقول الآن فى مصطلحنا الفلسفى الحديـث. وإذن لا يمكـن أن تـتدخل هـذه الـذرات، أو تتحد فيما بينها على النحو الذى نراه فى النفس المتعاطفة المتوحدة[1].

أمـا الرواقـية، فهـى الـتى اشـتهرت مـن بـين سائر المدارس المادية فى هذا الـباب. فالـنفس عـندها جسـمية، وإن كان جسمها من طبيعة أرق، هو نفس تتخلله الـنار، أى مـزيج مـن الهواء والنار يتحرك بذاته، وجوهرها النار الإلهية المستمدة من زيـوس. وهـى فـى رأيهـم تشـتمل عـلى جزء مدبر مقره هو القلب، ومن القلب تتفرع الأنفاس السبعة التى تحيى أعضاء الحس والحركة والصوت.

ويفند أفلوطين مادية الرواقيين ببراهين مفصلة هى:

١- مـن الصـفات الضـرورية للنفس، الحياة، لأن النفس هى مبدأ الحياة فى الجسم الـذى تـتحد بـه. ولكـن أى جسـم لا يملك فى ذاته حياة، وإذا اتصف بالحياة فإنمـا تكـون هـذه حـياة مستفادة فحسب. فإذا لم يكن للأجسام فى ذاتها حياة فمـن المحـال أن تنشـأ عـن تجمعهـا الحـياة[2]، لأن تجمع غير الحى لا يخلق الحياة.

وقد يرد على ذلك بأن الجسم ليس متجانسا تمام التجانس، وإنما ينقسم إلى هـيولى وصـورة، وأن الصـورة هـى مبدأ الحياة فيه، وهنا يجيب أفلوطين بأن الصورة فـى هـذه الحالـة إمـا أن تكـون جوهـرا قائمًـا بذاته أو لا تكون — فإن كانت جوهرا كانـت هـى الـنفس غـير الماديـة، لأنهـا مـبدأ آخـر مستقل عن الهيولى. وإن لم تكن جوهـرا، وإنمـا مجـرد صـفة أو حـال مـتعلق بالهـيولى، لكانت عاجزة عن أن تضفى الحياة على ذاتها، لأنها شىء لا قوام له، بل يقوم فى الهيولى.

٢- ويكمـل ذلك البرهان أن نتسأل: هل فى وسع الهيولى أن تجلب لذاتها الحياة؟ إن الهـيولى ليسـت هى التى تعطى لذاتها صورة، لأن من يعطى الصورة لابد أن

---

(1) IV, 7, 3.

(2) IV, 7, 2.

يكون مبدأ منظماً، والهيولى عاجزة عن أن تنظم نفسها بنفسها. ولو قلنا أن ما يبعث النظام فى الكون مادة من أى نوع، ولتكن هواء أو نفساً كما يقول الرواقيون، فإن العقل والنظام سيختفى تماماً من الكون، ولا يسوده إلا الاضطراب والتخبط. فوجود النظام فى العالم برهان آخر على أن النفس لا يمكن أن تكون مادية، بل ذات طبيعة معقولة.

٣- لو افترضنا جسمية النفس، فلن نستطيع أن نفسر ظاهرة هامة من ظواهر الحياة، وهى ظاهرة النمو. ففى هذه الحالة سيتم النمو بواسطة اضافة جسم جديد، أما من نوع النفس(التى افترضنا جسميتها)، وإما غير حى. ففى الحالة الأولى سنتساءل "من أين يأتى، وكيف يدخل، وكيف يضاف؟ " وفى الحالة الثانية سنتساءل"كيف ينتقل إلى الحياة، وكيف يكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى يوجد من قبل؟[١]"، لا شك أن الجزء الذى يضاف يحتاج إلى قوة أخرى خارجة، حتى تتم وحدته مع الجزء الأول، وإلا لتبددت النفس وتعددت أجزاؤها. وقد يقال، للتدليل على أن مبدأ الحياة قد يكون جسماً كالنفس أو الدم، إن الكائن الحى يهلك إذا ما فارقه هذان الجسمان. غير أن هذا ليس دليلاً على أنهما معاً، أو أحدهما، مبدأ الحياة. فكون الحياة تستحيل بدونهما، ليس معناه أنهما قوام النفس[٢]. فالحياة تستحيل بدون الكبد أو الأمعاء مثلاً، ولكن ليس معنى ذلك أن قوام النفس هو الكبد أو الأمعاء. فلا يمكن أن تكون النفس واحداً من هذه الأجسام.

٤- للأجسام عادة طبيعة واحدة، أى أن الجسم لا يقبل الامتداد، بينما النفس تقوم بأفعال متضادة، وتنتج عنها آثار مختلفة، أى أنها تقوم بأفعال يعجز عن إتيانها الجسم[٣].

٥- وإذا كان الجسم يتصف أساساً بأنه ذو مقدار، فلسنا نستطيع أن ننسب هذه الصفة إلى النفس، لأنها إن كانت ذات مقدار، فستنقسم إلى أجزاء. وكل جزء

---

(١) IV, 7, 5.
(٢) IV, 7, 8.
(٣) IV, 7, 5.

منها إما أن يكون نفساً كالمجموع، وإما ألا يكون. فإن قيل أنه نفس ولا يختلف في ذلك عن المجموع، فما قيمة الكم في هذه الحالة؟ وما قيمة جعلنا النفس ذات مقدار وذات عظم؟ إن زيادة الكم أساسية في الأشياء ذات المقادير، ومع ذلك فهي لم تغير من الأمر شيئاً في حالة النفس، أى أن كونها ذات مقدار هو صفة لا جدوى منها. وإن قيل أن كل جزء من النفس ليس نفساً، فلن يكون مجموع هذه الأجزاء نفساً، لأن كلا منها غير حى. فالنفس إذن ليست بذات مقدار، ودليل ذلك ما نراه من أن انقسام النفس بالتوالد لا يؤثر فيها. فالجزء فيها معادل للكل، أى أن مقولة الكم والمقدار لا تسرى عليها، وهذه كما رأينا مقولة أساسية للأجسام[1].

وما يقال عن النفس بوجه عام، يقال أيضاً عن قوى النفس. فينبغى ألا تكون قوى النفس جسمية، لأن الكيف بطبيعته لا يتغير بالتقسيم، "فمثلاً إن كانت حلاوة العسل لا تقل فى كل جزء عنها فى الكل، فينبغى ألا تكون الحلاوةجسماً"[2] فالقوى كالكيفيات، ليست بذات مقدار، وبالتالى ليست أجساماً. ولدينا على ذلك الدليل العملى: وهو أن القوى لا تتناسب مع الامتداد أو المقدار، فقد تعظم القوة مع صغر المقدار، أو العكس.

٦- والنفس تتخلل الجسم فى كل موضع منه، فإن كانت جسماً، كان علينا أن نقول أن هناك جسماً يتخلل الآخر فى كل موضع منه، أى يختلط به اختلاطاً تاماً. وتعريف الخليط التام "أنه هو ذلك الذى يحل فيه أحد الجسمين فى نفس المحل الذى يحل فيه الآخر، ولا يزداد حجم الأول عندما يضاف إليه الثانى"[3]. غير أن الخليط التام بين الأجسام مستحيل، لأن الجزء فيه سيكون مساوياً للكل، وهو محال كما بينا من قبل. وإذن فلا يمكن أن يكون هناك خليط تام إلا بين جسم وشىء آخر من طبيعة لامادية. ولما كانت النفس تتخلل الجسم تخللاً تاماً، فهى إذن غير مادية.

---

(١) IV, 7, 4.

(٢) IV, 7, 8 (1).

(٣) IV, 7, 8. (2).

٧- والقول بجسمية النفس يستتبع القول بانقسامها، وهذا يؤدى إلى العجز عن ظاهرة الإحساس. فالإحساس لا يمكن أن يتم إلا على أساس وحدة النفس. حقاً أن كل عضو من أعضاء الحس لا يدرك إلا نوعاً واحداً من المحسوسات كاللون أو الصوت أو الطعم، غير أن المرء لا يدرك كلا من هذه الإحساسات على حدة، بل يكون منها جمعياً صورة واحدة عامة، ويجمع كل الإحساسات فى وحدة لا يقوم بها أى جزء على حدة[1]. فينبغى إذن لكى يتم الإحساس، ألا تكون النفس منقسمة كالأجسام.

وفضلاً عن ذلك فكيف يتم الإحساس لو كان القائم به جسماً؟ إنه سيتم كما تنطبع العلامة على الشمع بواسطة الخاتم. وهذا الانطباع إما أن يكون متغيراً، يتبدد بعد قليل، وعندئذ لا تعود تتذكر ما حدث من قبل، أو أن يكون ثابتاً، فلا يمكن أن تنطبع علامات أخرى جديدة، إلا إذا شوهت الانطباعات السابقة، بينما يقتضى- لو كان يتم بانطباع علامات- أن تنطبع علامات جديدة كلما وردت إحساسات جديدة. فتفسير الإحساس والذاكرة مادياً هو تفسير فاشل من كل الوجوه. وسنعود إلى مناقشة هذا الموضوع عند الحديث عن الإحساس والذاكرة.

٨- وإذا كان الإحساس- الذى يستخدم فيه الجسم بجانب النفس، لأنه لا يتم بدون الحواس- إذا كان الإحساس لا يفسر إلا على أساس القول بأن النفس لامادية، فالأحرى ألا يكون التفكير ممكنا على الإطلاق إذا افترضنا مادية النفس، لأن التفكير بطبيعته لا يتم باستخدام الجسم. فالجسم يتصف أساساً بالامتداد والقابلية للانقسام، فمن المحال أن يتنسى له التفكير فى غير الممتد وغير المنقسم، وهى صفات المعانى العقلية. والأفكار بطبيعتها مجردة، ولا يمكن أن تقوم مادة بتجريد فكرة عن المادة [2].

كذلك الحال فى القيم، كالخير والجمال، والفضائل الأخلاقية، كالعدالة أو الشجاعة. فهذه كلها لا يمكن أن تفسر على أساس افتراض مادية النفس. فالمادية لا

---

(1) IV, 7, 6.
(2) IV, 7, 8.

شـأن لهـا بالتقويم والتفضيل، بينما كل هذه المعانى تفترض"التقسيم تبعًا للرتبة" أى ما نسميه بالقيمة فى المصطلح الحديث"[1].

نقد الفيثاغورية ومذهب أرسطو:

ولا يكـتفى أفلوطـين بهذا النقد المفصل، الذى يفند به زعم الرواقيين بأن النفس ماديـة، بـل ينتقل إلى نقد الرأى الفيثاغورى ورأى أرسطو فى ماهية النفس. ذلك لأن أفلوطـين، حرصـاً مـنه عـلى أن يجعل ماهية النفس عقلية بريئة من المادة، لا يكفيه أن يفـند آراء الماديين، بل يحرص على نقد أولئك الذين جعلوا النفس مرتبطة بالمادة ارتـباطاً وثـيقاً، وإن لم يقولـوا أنهـا هـى ذاتهـا ماديـة، ومن هؤلاء الفيثاغوريون فى قولهم أن النفس انسجام للأجسام، وأرسطو فى قوله أن النفس كمال للجسم.

١- فقـول الفيـثاغوريين بالانسـجام معـناه أن الـنفس صـفة مـن صفات الجسم لأن الانسـجام إحـدى الخصـائص الـتى تتصـف بهـا الأجسـام. ولـو كانـت الـنفس انسـجاماً للجسـم لمـا أمكـنها أن تقف فى سبيله وتفرض عليه أحكامها. كما أن الـنفس جوهـر، والانسجام ليس لـه قوام جوهرى. ثم أن الانسجام يقتضى دائماً علـة فاعلـة للقيام بـه، ولـيس هـو ذاته فعالاً، أى أنه لابد من وجود نفس قبل الانسجام، تضفى هى الانسجام على الجسم.

٢- وقـول أرسـطو أن النفس"كمال أول الجسم طبيعى عضوى لـه حياة بالقوة " هذا القـول يجعـل من النفس صورة لنوع معين من الأجسام، هوالنوع الذى حدده فى التعريف. وعيب الفكرة القائلة بأن النفس كمال enteleheia أنها تجعل النفس مرتـبطة بالجسـم ومتوقفة عليه، لأن الكمال لاصق بالجسم ومعتمد عليه، وإن لم يكـن هو ذاته جسماً. والواقع أن أرسطو ذاته، كما لاحظ أفلوطين، قد اضـطر إلى افـتراض مـبدأ آخـر بجانب النفس التى رآها كمالاً للجسم العضوى، هو العقل، الـذى رآه مفارقـاً وخـالداً. فالفكـر يسـتلزم ألا تكون النفس كمالاً مرتبطاً بالجسم ومـتوقفاً علـيه، وكذلك الإحساس لا يمكن أن يرتبط بالجسم كما أثبتنا من قبل. والـنمو فـى النبات لا يفترض نفساً مرتبطة بجسم النبات، لأن النفس تظل ثابتة بيـنما يـتغير جسـم النبات على الدوام ففكرة الكمال مرتبطة بجسم واحد بعينه،

---

[1] Ibid.

ومـن المحـال أن يفسـر انتقال النفس بين عدة أجسام كما فى النبات والحيوان، بهذه الفكرة [1].

وهكـذا يصـر أفلوطـين عـلى ألا يجعـل النفس مرتبطة بالجسم ومتوقفة عليه بأن معنى من المعانى، سواء أكانت له انسجاماً أم كمالاً. فهو يأبى أن يعدها صفة أو كيفـية تعـتمد عـلى الجسـم، بـل يؤكـد أنهـا جوهر قائم بذاته، مستقل من الجسم، إيجـابى فعـال، طبيعـته الأصلية مضادة تماماً للطبيعة الجسمية لأنها تنتمى إلى عالم المعقولات، وإن كانت فى عالمنا هذا ترتبط بجسم وتمارس فاعليتها عليه.

ماهية النفس عند أفلوطين:

يصـنف أفلوطـين الموجـوادت مـن حيـث القابلية للانقسام إلى موجودات من طبيعـتها أن تكـون منقسـمة، وأخـرى لـيس مـن طبيعـتها أن تقـبل الانقسام، وثالثة تجمـع بين الطبيعتين. ومن قبيل النوع الأول، أى القابل للانقسام بطبيعته، الحجوم الحسـية والكـتل الماديـة. أما النوع الثانى، الذى لا يقبل انقساماً على الاطلاق، فمن أمثلـته الأفكـار العقلـية، الـتى لا توجـد فى محل[2]. وأساس التمييز بين النوع الأول والـثانى هـو أن نتسـاءل: هـل كـل جزء من الشيء فى هوية مع بقية الأجزاء، وهل يصـح أن نقـول أن الجـزء فيه أقل من الكل بالضرورة؟ فإن كان الجواب بالإيجاب، كـان الشـيء قـابلاً للانقسـام بطبيعته، وإن كان السلب كان غير قابل للانقسام، لأن المعقولات ليس فيها جزء ولا كل، ولا تنطبق عليها معانى الأصغر والأكبر.

وهـناك ماهـية ثالـثة تجمـع بـين الطبيعـتين، وتتمـثل فـى النفس. فالنفس منقسـمة ولا منقسـمة فـى نفـس الآن. وقـد عـبر أفلاطـون عن هذا المعنى فى محاورة طـيماوس فقـال"مـن النفس التى لا تتجزأ، والتى هى فى هوية دائمة مع ذاتها، ومن تلـك الـتى تغـدو منقسـمة فـى الأجسـام، تكونت ماهية ثالثة بين الاثنين"[3]. ووجد أفلوطـين فـى هـذه العـبارة مـا يتفق مع مذهبه الذى يجعل للنفس مرتبة وسطى بين

---

(1) IV, 7, 8 (5).
(2) IV, 2, 1.
(3) Timaeus 35 A.

الموجودات، فعلق عليها تعليقاً مفصلاً نستشف من خلاله رأيه الخاص فى ماهية النفس.

فالنفس قريبة من المعقولات، تليها مباشرة فى المرتبة. وهى تستمد عدم انقسامها من المعقولات لقربها منها. غير أن من طبيعة النفس ألا تظل دائماً مع المعقولات، ولا لما اختلفت عنها، بل أنها تحل ضرورة فى بدن. وهكذا يسرى عليها الانقسام فى الأبدان، تجمع بين الطبيعتين: "فهى منقسمة لأنها فى كل جزء من أجزاء البدن الذى توجد فيه، وهى لا منقسمة لأنها توجد بأكملها فى جميع الأجزاء وفى كل جزء معين من ذلك البدن" [1]. فورود النفس إلى الأبدان هو الذى أدى إلى انقسامها، لأن البدن المنقسم بطبيعته لا يمكن أن يقبل النفس غير منقسمة، أما لو ظلت النفس فى ذاتها، فستكون غير منقسمة بالضرورة.

والدليل الذى يبرهن به أفلوطين على أن النفس غير تامة الانقسام، هو تلك الوحدة العضوية والنفسية التى تسود الكائن الحى، بحيث يحس كله بأى مؤثر يقع على جزء معين من جسمه، مما يقطع بأن النفس ليست أجزاء منفصلة تام الانفصال، وإنما وحدة واحدة لا امتداد فيها ولا أجزاء. والقول بعد انقسام النفس إلى أجزاء منفصلة، يستتبع حتماً رفض الرأى الرواقى، القائل بوجود جزء رئيسى أو مدبر للنفس، تنتقل إليه كل الاحساسات التى تؤثر فى سائر أجزائها بالتدريج [2]. على أن النفس كذلك لا يمكن أن تكون تامة الوحدة، لأنها لو كانت كذلك لما بعثت الحياة فى كل أجزاء البدن الذى تشغله. وإذن فهى جامعة بين الانقسام وعدم الانقسام.

ولهذا القول بجمع النفس بين الطبيعة المنقسمة واللامنقسمة نتيجة على أعظم جانب من الأهمية فى مذهب أفلوطين. فالنفس بهذا المعنى تحتل الموقع الأوسط فى تسلسل الموجودات، أى أنها حلقة الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس. فالنفس لم تكن منقسمة وهى تحيا فى العالم المعقول، أما بعد هبوطها إلى الأبدان فإنها تتخذ صفة جديدة بجانب صفتها السابقة، وهى القابلة للانقسام. وإن

---

(1) IV, 2, 1.

(2) IV, 2, 2.

احتفاظ النفس في عالمنا هذا بالصفتين معاً لدليل على أن النفس، وإن كانت قد هبطت إلى العالم المحسوس، فإنها تظل على صلة بالعالم المعقول، الذى وردت منه. ففي النفس جزء يظل على الدوام مرتبطاً بمصدره الأعلى[1].

فإذا كانت النفس تحتل هذا الموقع الوسط، فإن لدراسة النفس، كما لاحظ أفلوطين ذاته، أهميتها القصوى، إذ أنك لو درست العالم المعقول وحده، فسيظل العالم المحسوس غائباً عن ذهنك، ولو اكتفيت ببحث العالم المحسوس، فلن يرتقي ذهنك إلى العالم المعقول على الاطلاق. أما دراسة النفس فتعين الباحث في الاتجاهين معاً "اتجاه الأشياء التي تتخذ من النفس مبدأ، واتجاه الأشياء التي ترد منها النفس"[2]. ومن هنا كانت دراسة النفس هي حجر الزاوية في مذهب أفلوطين، إذ تفتح أمامنا مجال الجمع بين كل أطراف المذهب. وإن بحث طبيعة الموجود الذى يتوسط بين العالمين المعقول والمحسوس، ليكشف لنا ضرورة عن هذين العالمين، وبهذا نصل إلى معرفة كل المبادىء المتدرجة عن طريق دراسة هذا المبدأ الوسط.

---

(1) IV, 1.

(2) IV, 3, 1.

النفس الكلية

ينبغي علينا قبل أن نبحث في أنواع النفوس، وفي النفس الجزئية أن نشرح رأى أفلوطين في مسألة وحدة النفوس. فهل النفوس كلها تكون نفساً واحدة؟ ذلك هو الموضوع الذى يبحثه أفلوطين بوجه خاص في مستهل المقال الثالث وفي المقال التاسع من هذه التساعية. ولهذا الموضوع أهميته، إذ أننا لو لم نعرف رأى أفلوطين في هذا الصدد، فربما توهمنا من كلامه عن أنواع مختلفة من النفوس، كالنفس الكلية، ونفوس الأفراد، أن كلا من هذه النفوس مستقلة عن الأخرى تماماً، وأن الكثرة المطلقة تسود عالم النفوس. ولما كان هذا أبعد الآراء عن تفكير أفلوطين، فعلينا أن نبحث بأى معنى تكون النفوس عنده واحدة، وبأى معنى يجوز لنا أن نتكلم عن أنواع مختلفة منها، وما علاقة هذه الأنواع بعضها ببعض.

إن أول ما يتبادر إلى ذهننا في هذا الصدد، هو أنه ما دامت النفس الفردية تتخلل بأسرها كل موضع من مواضع البدن، فلابد أن تكون النفس الكلية موجودة بأسرها في كل جزء من أجزاء الكون، أى أن تكون النفس فردية صادرة عن منبع واحد هو النفس الكونية، وبهذا تتحقق وحدة النفوس. غير أن الاعتراض الذى يواجهنا في هذه الحالة هو: إذا كانت النفس مبدأ الإحساس والتفكير، فإن نفوس الأفراد لو كانت كلها واحدة، لأحست وفكرت كلها على نحو واحد، بحيث يحس كل منا نفس إحساس الآخر، ويعلم كل أفكاره.

ويرد أفلوطين على هذا الاعتراض بقوله أن وحدة النفوس لا تتنافى مع اختلاف الإحساسات والأفكار من فرد إلى فرد، إذ أن منشأ هذا الاختلاف هو تباين الأجسام. فصحيح أن نفس كل فرد مماثلة لنفس الآخر، غير أن المركب من النفس والجسم هو في كل منا مختلف عنه في الآخر [1].

---

[1] IV, 9, 2 - IV, 3, 8.

وهنا قد يثار اعتراض آخر على فكرة وحدة النفوس، هو أن النفوس لو كانت واحدة بحق، فلن نستطيع الكلام عن أنواع مختلفة من النفوس، كالنفس العاقلة والنفس الحيوانية، والنفس الغاذية. ولكن أفلوطين يرد على ذلك بأن النفس ليست وحدة مطلقة "فليس معنى كون النفس واحدة، أنها لا تشارك فى الكثرة قط. (إذ أن هذه صفة لا يجب أن تنسب إلا إلى الموجودات العليا). وإنما نعنى أن النفس واحدة وكثيرة فى آن واحد." [1] ففى وسعنا أن نتكلم عن كثرة من النفوس بوجه من الوجوه، غير أن هذه الكثرة ترد بدورها إلى الوحدة، لأن كل أنواع النفوس هذه مستمدة من النفوس الكونية.

وبعد هذا الرد يظل هناك سؤال آخر، فعلى أى نحو تنشأ النفوس الكثيرة عن النفس الواحدة؟ من المحال أن نتحدث هنا عن انقسام فى المقدار، كذلك الذى يحدث فى الأجسام. فالجسم حين ينقسم بمقداره إلى أجزاء، يفقد كيانه ويبدده فى هذه الأجزاء التى انقسم إليها. أما فى حالة النفس، فمن المحال أن نتصور تبدد جوهر النفس الأولى وتشتته بين النفوس الفردية التى تنقسم إليها.

فلا يمكن أن تكون النفس الجزئية جزءاً من الكلية، بالمعنى الرياضى لكلمة "جزء"، لأن الجزء فى الأعداد أقل من الكل بالضرورة، والمقدار والكم يلعب فيها الدور الأساسى. وقد بينا من قبل أن النفس لا تسرى عليها مقولة الكم، وأنها لا مقدار لها، وبالتالى فليس الجزء فيها أصغر من الكل. وهكذا ينقد أفلوطين الرأى الفيثاغورى الذى يجعل علاقة النفوس بعضها ببعض علاقة عددية. وكما أن الأعداد، أى الكم المنفصل، تختلف فى مقدارها فكذلك يختلف الكم المنفصل فى المقدار، وقد يختلف فى النوع، فالجزء من المثلث ليس مثلثاً بالضرورة. والجزء من المستقيم هو مستقيم حقاً، ولكنه أقل من الأول فى المقدار[2].

---

(1) IV, 9, 2.

(2) IV, 3, 2.

كمـا أن الـنفس الجزئـية لا يمكن أن تتصل بالكلية كما تتصل القوة الواحدة بالنفس الكاملة، أى لا يمكن أن تكون النفوس الجزئية أشبه بقوى للنفس الكلية لأن كل نفس جزئية تمتلك فى ذاتها كل القوى[1].

وأيـا كـان المعـنى الـذى نحـاول أن نفسـر بـه علاقـة الـنفس الكلية بالنفس الجزئـية، فعليـنا دائمـاً أن نتذكر أن لهذه العلاقة شرطين أساسيين. أولهما ألا تفقد الـنفس الكلية ذاتها فيما تنتجه، وثانيهما أن تكون النفس الجزئية صادرة عن النفس الكلية وحدها، وألا تكون مستقلة فى نشأتها عنها.

فعليـنا إذن أن نبحـث عـن طـريقة نفسـر بهـا العلاقـة بـين الـنفس الكلـية والـنفوس الجزئـية، دون أن نخـل بهذيـن الشـرطين. وتلـك فـى الواقع هى المشكلة الأساسـية فـى مذهب أفلوطين. ففى كل مرحلة من المراحل التى يتدرج فيها الوجود نـرى مـبدأ ينشـأ عـنه مايلـيه فـى المرتبة، دون أن يفقد هو ذاته أو يبددها فيما نشأ عـنه. فمشـكلة الـنفس مـن هذه الناحية لن تكون إلا صورة من صور المشكلة الكبرى، وهـى نشـأة الكـثرة عن الواحد الأول، مع بقاء الواحد فى ذاته. والحل الذى يلتمسه أفلوطـين دائمـاً لهـذه المشـكلة هـو فكـرة الصدور أو الفيض. فالنفس الأولى، كالواحد تفيض من ذاتها وتنشأ عنها بقية النفوس، ولكنها لا تفقد جوهرها، وتهب من ذاتها لما يأتى بعدها، دون أن تتبدد فيه.

وفـى هذا الصدد يأتى أفلوطين بتشبيه كان يمكننا أن نغفله لو كانت أهميته مستمدة مـن كونـه تشـبيها فحسـب. ولكن الواقع أن لذلك التشبيه أهمية كبرى من حيـث هو يكشف عن فكرة كامنة لو كان أفلوطين قد توسع فيها على النحو الكافى، لأمكنـنا أن نؤكـد أنه قداستبق بها الفلسفة المثالية الحديثة فى فكرة من أهم أفكارها. فهـو يشـبه صـدور النفوس المختلفة عن نفس واحدة مع بقاء النفس الواحدة فى هوية مـع ذاتها، يشبهه بانقسام العلم الكلى إلى أجزاء تستمد منه مع بقاء العلم على كليته وشمولـه. فكـل جـزء مـن العلم ينطوى على الكل بالقوة. ونستطيع أن نقول عن كل جـزء مـن العـلم: "إن كـل الأجـزاء الأخـرى تتلوه وتوجد فيه بالقوة على نحو كامن، وهكـذا يكـون كل العلم فى الجزء. وهذا، بلا شك هو المعنى الذى يتحدث به الناس

---

(1) IV, 3, 3.

عن الكل والجزء فى العلم. ففى العلم العقلى يكون كل شىء بالفعل فى نفس الآن... فكل شىء حاضر فى كل الأجزاء ... وليس لنا أن نعتقد بأن نظرية فى العلم تنعزل عن الأخريات، فلو كانت منعزلة لما عادت من العلم أو الفن فى شىء، ولما تعدت قيمتها ثرثرة الأطفال. فالنظرية إن كانت علمية، كانت تنطوى بالقوة على كل النظريات الأخرى. فالعالم الذى يعلم، يضمن هذه النظرية كل النظريات الأخرى، بوصفها نتائج لها، وهكذا يثبت فى تحليله أن النظرية تتضمن كل النظريات السابقة التى يتم التحليل بها، والنظريات اللاحقة التى تنشأ عنها.

وإذن فلو بدا لنا شىء كهذاأمراً مستغرباً، فإنما يكون ذلك راجعاً إلى ضعفنا وظلام نفوسنا– أما فى العالم المعقول، فكل شىء شفاف"[1].

بهذه الفقرة يختم أفلوطين التساعية، وقد اقتبسناها هنا كاملة لأهميتها القصوى. ففيها بذور النظرية المثالية الحديثة فى العلم، وأعنى بها نظرية الترابط Coherence . فكل جزء من العلم فى رأى المثاليين مرتبط ببقية الأجزاء، وليس هناك أى معنى لنظرية عملية تؤخذ على حدة، بل أن معيار صواب كل نظرية هو تكوينها مع المجموع كلا متماسكاً. وفى هذا يقول"موريس Morris "[2]. فى عبارة تذكرنا بكلمات أفلوطين التى اقتبسناها فى الفقرة السابقة"أن أية نظرية لا تكون مترابطة دون أن تكون صحيحة، وأية نظرية نكتشف عدم صحتها يتبين فى نهاية الأمر أنها غير مترابطة... فنحن فى التفكير نشيد كلا، وكل جزء تتقرر طبيعته تبعاً لهذا الكل". ولست أعنى من ذلك أن أفلوطين قد سبق المثاليين فى نظرتهم إلى طبيعة العلم، وفى المعيار الذى وضعوه للحقيقة، وهو معيار ترابط أجزاء العلم بعضها ببعض، وإمكان دخول كل جزء منه فى النسق الكامل– لست أعنى ذلك، وإنما كنت أهدف من اقتباس هذه النصوص المتشابهة إلى أن أنبه إلى أن أفلوطين قد اهتدى إلى بذور فكرة لو كان قد نماها وتوسع فيها لأمكننا القول إنه وضع لصحة العلم معياراً يشبه إلى حد كبير معيار المثالية الحديثة.

---

(1) IV, 9, 5.

(2) C.R. Morris : Idelistic Logic London, 1933, P. 183.

والـذى نخلـص إلـيه بعد هذا الاستطرادهو أن عالم المعقولات لا يسرى عليه مـا فـى العـالم المحسـوس مـن مقـولات الجـزء والكـل. فالكل فيه كامن فى الجزء، وكذلـك الـنفس الشـاملة تكمـن فـى كـل نفـس جزئية. وكما أن العلم فى نهاية الأمر واحـد، فكذلـك الـنفوس كـلها واحدة، وإن كان فيها وجه من أوجه الكثرة ناتج عن ملابسـتها للأجسـام، فـإذا تحدثـنا عـن أفـراد وأنـواع مختلفة من النفوس فليكن فى ذهننا دائماً أن هذه الأفراد والأنواع تفيض كلها عن مصدر واحد.

هـذه الـنفوس الأولى أو النفس الواحدة التى تصدر عنها النفوس الجزئية هى الـتى يطلـق عليها أفلوطين اسم"نفس الكون" أو"النفس الكلية". وتكون النفس الكلية الحـد الثالـث ضـمن المـبادىء الثلاثة العليا: وهى الواحد والعقل والنفس. وهى مبدأ الحياة والنظام فى العالم بأسره، مثلما هى مصدر كل نفس جزئية.

وإذا كانـت هـذه النفس تحيى الكون وتنظمه، فهى تتغلغل فى كل جزء من أجـزائه، أى أنهـا تحـيط بكـل مـا فـى هـذا الكـون. فإذا تصورنا نفساً لها مثل هذه الإحاطـة الشـاملة، أمكنـنا أن نـدرك الفـروق الهائلـة بيـنها وبـين الـنفوس الفردية. فالـنفس الكلـية ليست فى حاجة إلى الحس، لأن الإحساس هو إدراك موضوع خارج عـن الـنفس أو عـن المركـب مـنها ومـن الجسـم. غير أن النفس الكلية لما كانت نفساً للكـون بأسـره، فلـيس هناك موضوع خارج عنها لتدركه[1]. وكل ما يمكننا أن ننسبه إلـيها فـى هـذا الصدد هو نوع من الإحساس بذاتها، وهو إحساس يختلف تماماً عما نقصـده نحـن بهـذه الكـلمة، أى إدراك موجود خارج عنا. وقد يقال أننا لا ندرك ما هو خارج عنا فحسب، بل ندرك أجزاء منا بأجزاء أخرى، كأن نرى أيدينا بأعيننا، فلـيس هـناك مـا يمنع من أن يدرك جزء من النفس الكونية جزءاً آخر.ولكن أفلوطين يجيـب على هذا الاعتراض بقولـه أن النفس لا تحس إلا إذا كانت بفطرتها تنزع إلى الأشياء المحسوسة، أما النفس الكلية فهى أحد المبادىء الخالصة الأولى، وهى تتجه دائماً إلى المعقولات، واستغراقها فى المعقولات يمنعها من رؤية غيرها[2].

---

[1] IV, 4, 24.

[2] IV, 4, 25.

فانعدام الإحساس، لعدم الحاجة إليه، فارق أساسى بين النفس الكلية والنفوس الجزئية. وهناك فارق آخر لا يقل عن ذلك أهمية، وهو أن النفس الكونية فى أفعالها أزلية، أما النفس الفردية فيرتبط فعلها بالزمان. صحيح أن"كل النفوس أزلية، والزمان لاحق لها"[1]، غير أن أفعال النفس الجزئية وأحوالها هى التى تقع فى زمان. وصحيح أيضاً أن النفس الكلية تنتج أفعالاً مختلفة، قد يكون فيهاما هو قبل وما هو بعد، غير أن أهل كل ما تنتجه موجود"فى المبادىء البذرية"[2]. وهذه المبادىء توجد كلها فيها معاً. فالنفس الكلية صورة خالصة، تحتوى على كل المبادىء التى ينظم بها هذا العالم، بل هى نظام العالم ذاته. وطبيعتها فى هوية تامة مع ذاتها، فليس فيها ذلك التضارب الذى يقوم بين ملكاتنا المختلفة ورغباتنا المتباينة، وبين كل هذه من جهة، والعقل من جهة أخرى. فلا تتحكم فى النفس الكلية إذن سوى قوة واحدة، ومبدأ واحد، على العكس من نفوسنا التى هى دائماً نهب للاضطراب والتردد[3].

فإذا انتقلنا إلى موضوع علاقة النفس الكلية بالعالم. وجدنا أفلوطين يأبى أن يجعل مبدأ إلهيا رفيعاً مثلها يتصل مباشرة بالعالم. فهو يحرص على الدوام على أن يجعل للمبادىء الأولى رفعتها، ولا يود أن يحط من قدرها بأن يربطها مباشرة بما هو أدنى منها فى المرتبة. وتلك الصفة تتردد كثيراً فى تفكيره. فحين ينبغى عليه أن يوجد صلة بين مبدأ عال منظم وبين ما ينظمه، تراه– حرصاً منه على علو ذلك المبدأ– يقول بحقيقة أخرى متوسطة، تكون هى حلقة الاتصال بين ذلك المبدأ الرفيع وما يليه، حتى لا يبدد المبدأ الأعلى ذاته فيما يخلقه أو ما ينظمه. وهكذا يجعل أفلوطين للنفس الكلية جانبين: جانباً أعلى لا يتصل بشىء، بل يظل فى علوه بين المعقولات، وجانباً أدنى، هو وسيلتها للاتصال بالعالم وتنظيمه، ويسميه أفلوطين"بالطبيعة Physis"[4].

فالطبيعة إذن بوصفها الجانب الأدنى للنفس الكلية، هى آخر ما يتصل بالعالم المعقول. ويحاول أفلوطين أن يقرب إلى أذهاننا فكرة الطبيعة فى علاقتها

---

(1) IV, 4, 15.

(2) انظر معنى هذا المصطلح ص ١٠٧.

(3) IV, 4, 17.

(4) انظر أيضاً ص ١٤٤.

بالنفس الكلية، بأن يضرب مثلاً لقرص سميك من الشمع، طبعت على أحد وجهيه علامة تخترقه إلى الوجه الآخر، ولكنها لن تكون في الوجه الآخر بمثل ما هي في الأول من وضوح[1]. ثم تنعكس هذه النفس على المادة، بحيث تكون هي آخر درجات المبادىء العقلية وأولى درجات المحسوسات. ومن هنا كانت الطبيعة "موجبة الفعل بالنسبة إلى المادة، سلبية بالنسبة إلى النفس. والنفس التي هي سابقة عليها ومجاورة لها، موجبة الفعل دون سلبية، أما النفس الأعلى فلا تتناول فاعليتها الأجسام والمادة"[2].

فإذا تكلمنا عن صلة للنفس الكلية بالعالم، فعلينا أن نذكر أن هذه الصلة تتم بتوسط "الطبيعة" على الدوام. وعلى أية حال، فالنفس الكلية ينبغي أن تخلق هذا العالم، إذ يجب أن تخلق لها جسماً تحل فيه[3]. والضرورة المتحكمة في الكون عامة، والتي تقضي بأن يخلق كل مبدأ شيئاً أدنى منه، ليقلد بذلك الواحد الأول في فيضه، تقضي على النفس الكلية بأن تخلق العالم، ولا تكف عن الاتصال به بعد خلقه، لحاجته الدائمة إلى رعايتها. فالنفس الكلية إذن تعمل من أجل العالم، ولكنها ليست خاضعة له، بل هو الذي يخضع لها على الدوام.

والنفس أشبه بجسم منير، يظل يشع نوراً يخفت تدريجياً حتى يتحول في النهاية إلى ظلمة. وهذه الظلمة هي آخر الموجودات المادية التي تخلقها النفس[4]. وتقوم النفس في النهاية بتشكيل هذه الظلمة وإضفاء صورة عليها. وهي ذات قدرة مطلقة على هذا التشكيل، إذ يعجز جسم العالم عن الوقوف في سبيل تنظيمها. ومن هنا كان اتصاف الكون في مجموعة بالجمال والنظام. وأهم من الجمال والنظام الحياة. فالنفس الكلية تضفي الحياة على العالم، وتنقل إليه كل الصور والمبادىء التي تلقتها من العقل الأعلى. فالنفس الكلية إذن رسول من العالم المعقول إلى المحسوس، أي أن الارتباط الوثيق بين العالمين، والوحدة الشاملة التي تجمع بين المراتب المختلفة للموجودات، تتم عن طريق النفس الكلية.

---

(١) IV, 4, 13.

(٢) Ibid.

(٣) IV, 3, 9.

(٤) IV, 3, 9- 10.

النفس الجزئية والجسم

هبوط النفس إلى الجسم:

تكلمنا فى الفصل السابق عن النفس الكلية، وأوضحنا علاقتها بالعالم، فإذا شئنا أن نتحدث عن علاقة النفس الفردية بذلك الجزء الخاص الذى تدبره من العالم، وهو الجسم، فلابد أن نجيب أولاً عن هذا السؤال: كيف هبطت النفس إلى البدن؟

إن النفس بطبيعتها تتوسط بين العالم المعقول والعالم المحسوس. "وهى حين تلقى بنظرتها إلى الحقيقة السابقة عليها، تفكر...وحين تنظر إلى ما يليها، تنظم وتدبر وتتحكم"[1]. وطالما كانت النفس فى العالم الأعلى، أى العالم المعقول. فلن يكون هناك مجال للحديث عن هبوطها. وإنما يبدأ البحث فى هبوط النفس حين ينصرف المرء عن الاستغراق فى العالم المعقول، ويتأمل مصير النفس فى هذا العالم. فالنفس- ذلك المبدأ الرفيع، الذى يؤدى بنا أحياناً إلى الوحدة مع الموجود الإلهى[2]- تحيا مع ذلك فى عالمنا هذا. فكيف تركت عالمها المعقول إلى جسم يصرفها عن تأمل أصلها الأول بين المعقولات؟

للفلاسفة السابقين على أفلوطين آراء خاصة فى فكرة هبوط النفس. وأقربهم إليه، وأجدرهم بأن يقارن به، هو أفلاطون. وقد تولى أفلوطين ذاته أجزاء هذه المقارنة، فعرض رأى أفلاطون فى هبوط النفس، وتوصل إلى كشف ذلك التناقض الذى طالما لاحظه المفكرون فى فهم أفلاطون لفكرة الهبوط. ففى معظم الأحيان نرى أفلاطون يحمل على هبوط النفس، ويعده نقيصه كبيرة تنتابها. فهبوط النفس عنده أمر مذموم. وهى فى الجسم كأنها فى مقبرة. أو سجن. أو كهف كما قال فى

---

(1) IV, 8, 3.

(2) IV, 8, 1.

الجمهورية. وهى لا تهبط إلى هذا العالم إلا إذا "فقدت أجنحتها" كما قال فى "فيدرس". ولكن أفلاطون يأتى فى طيماوس برأى آخر، إذ يكف عن حملته على العالم المحسوس، ويؤكد ما فيه من نظام وجمال، وهو النظام الذى تتولاه النفس. أى أن هبوط النفس إلى عالم الأجسام أمر ضرورى لبعث النظام والجمال فيه. ومعنى ذلك أن أفلاطون يحل مشكلة هبوط النفس فى فى طيماوس على أساس فكرة الضرورة، أما فى بقية المواضع فعلى أساس فكرة الخطيئة: لأن النفس لا يمكن أن تهبط إلى مقر مذموم إلا إذا كانت قد أخطأت وعوقبت على خطئها .

والرأى الذى يأتى به أفلوطين هو توفيق بين هذين الاتجاهين. فهو يؤكد تحكم الضرورة المحتومة فى هبوط النفس، ولكنه يعود فيصبغ هذه الضرورة بصبغة تقويمية، أى يجعلها مرتبطة بنوع من الخطأ ترتكبه النفس . وسنتكلم الآن عن هذا الموضوع بالتفصيل.

ففكرة الضرورة تحتل فى مذهب أفلوطين موقعًا هامًا، وهى التى تتحكم فى انتقال كل مبدأ إلى المبدأ الذى يليه. وهو يردد هذه الفكرة فى أسلوب يذكرنا كثيرًا بأسلوب الرواقية. فكل شىء فى العالم خاضع لمبدأ واحد، "وكل شىء فيه منظم، سواء فى ذلك هبوط النفس وصعودها، ومع النفوس كل شىء آخر"[1]. فكل نفس لا تهبط إلا إلى الجسم الذى خلق قادرًا على تلقيها، وملائمًا لطبيعتها الخاصة. ويتم ذلك "الهبوط فى وقت مقدر". فهى ليست فى حاجة إلى كائن يرسلها ويدفعها فى اللحظة المنشودة حتى تدخل جسماً معيناً، بل أن هذه اللحظة إذا ما حانت هبطت إليه النفس تلقائياً ودخلت حيث ينبغى لها أن تدخل.. وكأنها تستجيب لدعوة داع، حتى ليظن المرء أن قدرة سحرية قد حركتها وجذبتها بقوة لا تقاوم"[2].

وهنا قد نتساءل كيف تنفذ ارادة العقل إلى النفس، وعن أى طريق تصل هذه الضرورة المتحكمة فى الكون إلى النفس؟ إن الجواب عن السؤال هو فى فكرة "المبادىء البذرية العاقلة". فهذه المبادىء "علل كل الكائنات، وعلل حركات

---

[1] IV, 3, 12.
[2] IV, 3, 13.

النفوس وقوانينها الصادرة عن العالم المعقول"[1]. ومهمتها هى أن تنقل أحكام العالم المعقول: فهى تلخص ما فى ذلك العالم وتبعث به إلى النفس. وهى أشبه بالنماذج العقلية التى تنظم بها النفس ماتدبره من مادة، وهى التى تحدد لكل نفس عند هبوطها الموضع الخاص الذى ستحل فيه. فالضرورة تنتقل من العقل إلى النفس عن طريق المبادىء البذرية العاقلة.

فما هى إذن تلك المظاهر التى تتبدى عليها فكرة الضرورة هذه فى النفس؟ وكيف تنطبق الضرورة على النفس بحيث تحتم عليها أن تهبط إلى جسم تدبره وترعاه؟ قد تظهر الضرورة فى صورة الرغبة فى الاستقلال والانفراد. فكل مبدأ مرتبط حقاً ببقية المبادىء ارتباطاً وثيقاً، ولكن له فى نفس الوقت قوامه وكيانه الخاص. والنفس حين تحيا فى العالم المعقول، تكون فى وحدة تامة مع بقية النفوس، ومع النفس الأولى. ولكن الضرورة تقضى عليها بأن تؤكد استقلالها وانفرادها. فهى تود أن توجد قائمة بذاتها، وأن تنفرد بنفسها، وتنفصل عن الكل الذى تعيش مندمجة فيه. ولا شك أن الذى يحضها على هذا الاستقلال ضرورة كامنة فى كل موجود، تدفعه إلى أن يؤكد ذاته ويثبت فرديته، بدليل أن انفصال النفس طويلاً عن العالم المعقول يجلب عليها أضراراً "فهى تغدو جزئية، وتنعزل وتضعف، وتدب الكثرة فى فعلها. ولا تتأمل إلا أجزاء"[2]، مع أنها فى الأصل كانت تشارك النفس الكلية فى تدبير العالم، ولكنها مع ذلك تصر- فى وقت من الأوقات- على هذا الاستقلال، لأن الضرورة تدفعها إليه فى الوقت المعلوم.

ولكنا مع ذلك سنظل نتساءل: ما هى القوة الدافعة التى ترغمها على الاستقلال بذاتها وتدبير جسم خاص بعينه؟ وأى الدوافع تطيعها النفس حين تستقل؟ يجيب أفلوطين عن هذا السؤال بقوله: " إن لم يدفع النفس إلى الانفراد والاستقلال بذاتها، هو رغبتها فى محاكاة المبادىء التى تعلو عليها. فهى تود أن تأتى من عندها بنظام يتفق مع مارأته فى العقل، وهى تشتاق إلى تحقيق هذا النظام

---

(1) IV, 3, 15.
(2) IV, 8, 4.

وكأنها حامل به. تشعر بآلام الوضع، فترغب دائماً فى الخلق والانتاج"[1]. ولا شك أن فكرة التقليد والمحاكاة هذه، تقترب من فكرة التشبه بالله التى ترددت كثيراً فى تفكير أفلاطون. وكانت من الدعائم الأساسية التى بنى عليها مذهبه الأخلاقى. فإذا كانت النفس تريد محاكاة المبدأ الذى يعلو عليها وهو العقل، فلا شك أن العقل بدوره لا يستمد النظام والحكمة إلا من الواحد، وبهذا تكون النفس بدورها راغبة فى التشبه بالواحد الأول .

ولكن لم لم يوجد الأول وحده؟ ولماذا قضت الضرورة بأن يحاكيه كل مبدأ تال له فى قدرته عن الخلق والتنظيم، وفى طبيعته الفياضة المنتجة؟ وما الذى كان يمنع من أن يظل الأول فى وحدته، فلا يقوم بجانبه مبدأ آخر يستأثر لذاته بجزء من العالم ينظمه، كما تفعل النفس مثلاً؟ يجيب أفلوطين عن هذا السؤال إجابة لها مغزاها الهام، فيقول: "لا ينبغى أن يوجد شىء واحد فحسب، وإلا لظل كل شىء خفياً، ما دامت الأشياء لا تكون لها فى الواحد أية صورة متميزة، ولو كان الواحد يظل ساكناً فى ذاته، لما وجد أى موجود خاص، ولو لم توجد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التى لها مرتبة النفوس لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد. كما أن النفوس لا ينبغى أن توجد وحدها، دون أن تظهر آثار فعلها، فمن الخصائص الكامنة فى كل طبيعة أن تنتج من بعدها، وأن تنمى ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم. هو نوع من البذرة إلى ناتج حسى، ويظل الحد السابق فى المكان الخاص به، ولكن ما يحدث ينتج عن قوة كامنة كانت فيه"[2].

ففى هذه الفقرة يحمل أفلوطين على الوحدة المطلقة، كما قالت بها المدرسة الأيلية مثلاً، ويرى الكثرة ضرورية كالوحدة تماماً. ولابد لتحقيق الكثرة من أن يكون لكل مبدأ فاعلية تمكنه من خلق وتدبير ما يتلوه، فبهذا وحده يتحقق تنوع الموجودات، ويظهر العالم على صورته المتعددة الأوجه. غير أن هذا التعدد ليس مطلقاً. ولا يشتمل على كثرة من الموجودات يستقل كل منها عن الآخر ولا تربطه به أية رابطة. وإنما ستظل القوة الأولى متمثلة فى جميع الموجودات حتى أدناها مرتبة.

---

(1) IV, 7, 13.

(2) IV, 8, 6.

فقوة الواحد هي الخيط الذى يمتد من أعلى مراتب الوجود حتى أدناها، ويجمع بينها كل في وحدة شاملة. ومن هنا كان التعدد والكثرة ضرورياً، لأنه دليل قوة الواحد وبرهان قدرته. وعلى ذلك فحين تنفرد النفوس بجزء خاص من الكون، هو جسمها، لتدبره وتنظمه، فهى إنما تطيع في ذلك تلك الضرورة التى حتمت عليها أن تعكس قدرة الواحد على الوجود المحسوس_ وأن تنظم هذا الوجود لتواصل بذلك سلسلة الفيض والصدور، التى تمتد فيها قوة الواحد بلا انقطاع.

فهبوط النفس إلى بدن خاص تدبره هو إذن ضرورة محتومة. وأفلوطين يعمم هذه الضرورة على كل مراتب الوجود، وجميع حوادث العالم، على نحو يذكرنا كثيراً_ كما قلنا من قبل_ بطريقة التفكير الرواقية. فهو مثلاً يقول "ليس لنا أن نعتقد أن ثمة حوادث معينة تخضع وحدها للنظام، بينمالا يرتبط غيرها بشيء، بل يسير اعتباطاً. فإن كان يلزم أن يحدث كل شيء وفقاً لعلل ونتائج ضرورية، وتبعاً لمبدأ واحد ونظام واحد، فلابد أن نؤمن بأن هذا النظام وذلك الارتباط يمتدان إلى كل صغيرة وكبيرة"[1] وفي هذا ما يقطع بأن أفلوطين من أنصار فكرة الضرورة، وبأنه لا يجعل هبوط النفس إلى الجسم صادراً عن فعل إرادى على الإطلاق.

ولكن ألا نلمس لدى بقية الفلاسفة، وخاصة أفلاطون، رأياً آخر في هذا الصدد؟ ألم يرد أفلاطون هبوط النفس إلى خطيئة ارتكبها، فاستحقت عليها هذا الجزاء؟ إن الخطيئة فعل إرادى حر، وإلا لما عوقبت النفس عليه بالهبوط إلى العالم المحسوس، فكيف نوفق بين هذه الحرية التى ينطوى عليها مذهب أفلاطون ضمنياً، وبين فكرة الضرورة كما قال بها أفلوطين؟

الواقع أن أفلوطين ذاته قد تنبه إلى هذا الاختلاف، ولكنه رأى أن من الممكن التوفيق بين الضرورة والحرية في هذا الصدد. فهو من جهة يعترف بأن النفس قد أخطأت، وبأن هبوطها إلى هذا العالم إنما هو جزاء لها على خطيئة اقترفتها "فالخطيئة مزدوجة: هى تلك التى تتهم بها النفس لهبوطها، وتلك التى يكون قوامها الأفعال المرذولة التى ترتكبها حين تأتى هنا. فالأولى هى حالة هبوطها

---

(1) IV, 3, 16.

ذاتـه.." [1] وفى هذا ما يؤكد اعترافه بأن هبوط النفس إلى هذا العالم خطيئة، بل فيه تلميح إلى فكرة "الخطيئة الأولى" كما ظهـرت فيما بعد عند المسيحية، إذ يرى أن حالـة هـبوط الـنفس ذاتهـا هـى جـزاء على الخطيئة الأولى، وهى خطيئة متميزة عن الخطايـا الأخـرى الـتى ترتكـبها النفس بعد هبوطها إلى هذا العالم. وقد نرى فى هذا تعارضـاً مـع مـا سـبق أن أوردنـاه مـن النصوص التى تؤكد تحكم الضرورة المطلقة فى هبوط النفس، ولكن أفلوطين يسارع إلى محو ذلك التناقض، ذاكراً أن الحرية متضمنة فـى الضرورة، أى أنها إحدى حالات الضرورة. فقد ننظر إلى الخطيئة على أنها فعل تـام الحرية، ولكن الواقع أن الانفعالات التى تؤدى بنا إلى الخطيئة مرتبطة بالقانون الطبيعى الأزلى الذى يتحكم فيها ويحددها[2]. فالخطيئة إذا نظر إليها بوصفها حادثاً فـردياً، كانـت بالفعل مظهراً من مظاهر الحرية، أما إذا ربطت النظام الكونى العام، كانت بدورها حادثاً يتحكم فيه النظام الكونى العام. وبهذا يوفق أفلوطين بين فكرتى الضرورة والحرية فى هبوط النفس.

فـإذا أصـر الـبعض، رغـم عـلمهم بأن هبوط النفس إلى البدن أمر تتحكم فيه الضـرورة الكونـية العامـة، عـلى القول بأن هذا الهبوط أمر مذموم كان خيراً ألا يقع، فإن أفلوطين يرد على هذا الاعتراض بالحجج الآتية:

١- عليـنا أن نـتذكر دائمـاً أن هـبوط الـنفس لـيس تامـاً "فليس صحيحاً أن كل نفس تغـوص بأكمـلها فـى المحسـوس، حتى نفسناً ذاتها، ففيها شىء يظل دائماً فى المعقـول"[3]. ولقـد تكلمـنا مـن قـبل عـن مشـاركة الـنفس فـى الطبـيعة المنقسـمة والطبـيعة اللامنقسـمة معـاً. فهـى تنقسـم حين تحل فى أبدان، ولكنها تظل مع ذلـك تـرنو بأبصـارها إلى العـالم المعقول الذى هبطت منه، ولولا ذلك لما كان فى وسـعها أن تغـادر العالم المحسوس على الإطلاق، ولظلت إلى الأبد رهينة الحس والمـادة. فهـبوط النفس وورودها إلى العالم المحسوس ليس إذن اندماجاً تاماً منها فى هذا العالم.

---

(1) IV, 8, 5.
(2) Ibid.
(3) IV, 8, 8.

٢- إن لهذا الهبوط نفسه فائدة، وإن بدا لأول وهلة أمراً ضاراً فى كل الأحوال. فبواسطته تتم سيطرة النفس على العالم المحسوس، ويسرى النظام فى كل الأشياء فلولا تغلغل النفس فيها، لدب الاضطراب والتفرق فى كل شىء[١]. فهبوط النفس إلى عالم الأجسام ضرورى لبعث النظام والجمال فيه، بشرط ألا تتصرف النفس تماماً إليه.

ولكن هل تقتصر فائدة هبوط النفس على العالم المحسوس، وهلا تستفيد النفس بدورها من هبوطها؟ الواقع أن أفلوطين يؤكد أن لهبوط النفس فائدة لها هى ذاتها، مما جعله فى هذا الصدد مخالفاً لأفلاطون خلافاً صريحاً. ففى النفس قوى عديدة، بعضها لا يمارس على خير وجه خلال إقامتها فى العالم المعقول، وبعضها الآخر يظل فى ذلك العالم فى حالة كمون، ولا يتحقق أو ينتقل إلى الفعل إلا إذا هبطت النفس إلى العالم المحسوس[٢]. ففى هذا الهبوط إذن تنمية لتلك الملكات التى لها صلة بالعالم المادى، بل لملكة الخلق والفعل فيها. ثم إن فى هبوط النفس زيادة فى خبرتها وتوسيعاً لمعارفها. فليس مما يشرف النفس على الإطلاق أن تجهل الشر ولا تكون لها به أية خبرة، بل ينبغى لها أن تهبط إلى العالم المحسوس وتمارس شروره فتفيد من ذلك فى اتجاهين: اتجاه معرفة الشر وطبيعة الرذيلة[٣]، واتجاه معرفة الخير بمزيد من الوضوح، بعد أن تقارنه بضده[٤]. فنفوسنا من ذلك النوع الذى لا يمكنه معرفة شىء إلا بممارسته، وبهذا تزيد معرفتها به وبضده، أما النفس الكلية فليست فى حاجة إلى ممارسة الشر لكى تعرفه أو تعرف الخير، لأنها تدركهما بالتأمل فحسب.

وهكذا تأبى النزعة اليونانية إلا أن تتردد فى تفكير أفلوطين رغم كل شىء، فيؤكد ضرورة هبوط النفس إلى العالم المحسوس، ويصر على أن له فائدته للنفس وللعالم المحسوس معاً، رغم أن فلسفته كانت كلها متجهة إلى العالم الأعلى وإلى تأمل الخير.

---

(١) IV, 8, 2.
(٢) IV, 8, 5.
(٣) Ibid.
(٤) IV, 8, 7.

علاقة النفس الجزئية بالجسم:

فما هي العلاقة الحقيقية التي تقوم بين النفس والجسم حين تهبط إليه، وما هو معنى كلمة "في" حين نقول أن النفس في الجسم؟

يستعرض أفلوطين مختلف الاقتراحات التي تتقدم بها المذاهب المختلفة لتقريب فكرة الصلة بين النفس والجسم إلى الأذهان، وذلك في الفصول من ٢٠ إلى ٢٣ من المقال الثالث من هذه التساعية. والواقع أن بحثه المفصل لهذا الموضوع، ومناقشته الدقيقة لكل رأى قيل في هذا الصدد، لدليل على أن مشكلة اتصال النفس بالجسم. أو الروحي بالمادي بوجه عام، كانت عنده مشكلة رئيسية ظلت ماثلة طويلاً في ذهنه. ومن هنا نستطيع أن نقول أنه قد استبق الفكر الحديث- إلى حد ما- في الاهتمام بهذا الموضوع. فمن الآراء الشائعة أن مشكلة الصلة بين المادي والروحي لم تظهر على حقيقتها، ولم تصبح من مشاكل الفكر الرئيسية، إلا على يد ديكارت، وأن التفكير اليوناني لم يعبأ كثيراً بهذا الموضوع. ولكن الواقع أن أفلوطين ينبغي أن يستثنى من هذا الحكم العام، إذ أنه إن لم يكن قد أتى بحل مرض لهذه المشكلة، فإنه قد اهتم بها اهتماماً غير قليل، وأدرك خطورتها من حيث هي مشكلة فلسفية رئيسية.

فبأي معنى، إذن، تكون النفس "في " البدن؟ هل هي فيه وكأننا في محل؟ إنها هي التي تحوى الجسم، بالأحرى، وليس هو الذى يحويها. ثم إن المحل فكرة مجردة، فلن تكون هي التي تفسر لنا العلاقة بين الجسم والنفس.

ومن الفلاسفة من قال إن النفس في الجسم بوصفها جزءاً منه، وهؤلاء هم الماديون. وأخصهم بالذكر الرواقيون، ولكن هل صحيح أن النفس جزء من الجسم؟ الواقع أن البراهين التي فند بها أفلوطين مادية الرواقيين، والتي أوردناها عند الكلام عن طبيعة النفس، تكفي للرد على هذا الرأى الرواقي. أما إذا قيل- بعكس ذلك- إن النفس هي الكل، والبدن هو أجزاؤها المختلفة، فالرد على ذلك أن النفس لو كانت كلا مركباً من أجزاء هي البدن، لكان معنى ذلك أنها مادية، وهو الرأى الذى فنده أفلوطين تفصيلاً في نفس الموضع.

أمـا رأى أرسـطو الـذى يشبه علاقة النفس والجسم بعلاقة الصورة بالهيولى، فيرفضـه أفلوطـين على أساس أن الصورة مرتبطة بالهيولى لا تنفصل عنها لا تفارقها، فهـى مـتعلقة بها، معتمدة عليها، أما النفس فهى مستقلة عن الجسم، سابقة عليه، بل هى تضفى عليه الصورة، أى أنها ليست صورة، وإنما مصدر الصور[1].

وهـناك رأى أقـرب إلى الصـواب، هـو القـول أن النفس توجد فى البدن كما يوجـد الـربان فـى السفينة. ووجه الصواب فى هذا التشبيه هو أن الربان غالب على السـفينة، موجـه لهـا، مستقل عنها، تماماً كالنفس بالنسبة إلى الجسم، ولمن تغلغل الـنفس فـى الجسـم كله، وفى كل أجزائه، مختلف عن وجود الربان الذى لا يحتل مـن السـفينة إلا جـزءاً ضـئيلاً. كمـا قـد يفـيد القـول أن علاقة النفس بالبدن كعلاقة الربان بدفته، فهنا نستطيع حقاً تفسير سيطرة النفس على الجسم، ولكننا لا نستطيع تفسـير الاندماج بينهما أو تصوره.

فكـل محاولـة لتصـور العلاقـة بـين الـنفس والجسـم، على أساس "احتواء" الجسـم عـلى الـنفس بأيـة صـورة مـن الصور، هى محاولة فاشلة منذ البداية، ولهذا يـنحاز أفلوطين إلى جانب الرأى الأفلاطونى القائل أن البدن بالأحرى هو الذى يوجد فى النفس. فالنفس هى الحد الأسبق على الجسم، والأكثر منه اتساعاً لأن فيها جزءاً لا يخـتلط بالجسـم على الإطلاق. لهذا لم يكن ارتباطها بالجسم ارتباطاً يعتمد عليه، بـل هـو الـذى يعـتمد علـيها، وهو الذى يمكن أن يقال عنه أنه داخل فيها، بمعنى معين.

فعليـنا إذن أن نتصـور علاقـة الـنفس بالجسـم عـلى نحو يختلف تماماً عن تصـور القائلين باحتواء الجسم عليها. والواقع أننا لن نجد لدى أفلوطين رأياً إيجابياً يوضـح فـيه العلاقـة بين النفس والجسم على نحو محدد، وكل ما سنهتدى إليه فى هـذا الصـدد هـو طائفـة من التشبيهات. ومن أشهر التشبيهات المأثورة عن أفلوطين. تشـبيه الأنـوار، فهـو يشبه مراتب الوجود كلها بسلسلة من الأنوار الصادرة عن منبع واحـد سـاكن. والـنفس هـى ذلـك الـنور الـذى يجتذبه الانعكاس الباهر على صفحة الأشـياء الـتى يـنيرها، وهـى تـتجه بكل عنايتها إلى الأشياء التى تنيرها"مثلما ينتبه

---

[1] IV, 3, 20.

الملاح بكل حواسه إلى سفينته حين تتقاذفها العواصف وينصرف عن ذاته حتى ينسى أنه مهدد بأن تجرفه العاصفة[1]. فالعلاقة هنا هى علاقة نور يشغله الاهتمام بالأشياء التى ينيرها.

وفى موضع آخر لا يجد أفلوطين فى تشبيه الأنوار هذا ما يفى بالغرض عن علاقة النفس بالجسم تماماً، لأن مصدر النور إذا غاب عن الجسم، لغدا الجسم مظلماً فى الحال، أما فى حالة النفس فإن الجسم يحتفظ بقدر من أثرها بعد مفارقتها له، ودليل ذلك نمو أظافر الموتى وشعرهم إلى حد ما. فالأصح أن يقال أن علاقة بين الاثنين كعلاقة مصدر للحرارة بشىء ساخن، لأن مصدر الحرارة هو أصل سخونة الشىء، وفى نفس الوقت تظل هذه الحرارة بعض الوقت فى الشىء الساخن بعد أن يبعد عنه مصدرها[2].

وعلى أية حال فالعلاقة بين النفس والجسم لا تظهر عند أفلوطين، كما قلنا، إلا من خلال تشبيهات. ولقد أشار أفلوطين فى موضع معين إلى رأى لو توسع فيه لكان عظيم القيمة، غير أنه اكتفى بأن يشير إليه تلميحاً فحسب، وذلك حين قال: "... لم يوجد جسم أبداً فى غياب النفس، ولم يحدث أبداً أن وجدت مادة عدمت النظام، ولكن من الممكن تصور تلك الألفاظ: النفس والجسم، والمادة والنظام، بأن نفصل أحدهما عن الآخر بالفكر، فللمرء أن يفصل بفكره وعقله وعناصر كل مركب"[3]. فهنا يشير إلى أن الفصل بين النفس والجسم عقلى بحت، وأنه من نوع التحليل الذى نقوم به على المركبات دون أن تفقد هذه وحدتها وتماسكها. ولا شك فى أن رأيه عن النفس والجسم بوصفهما حقيقة واحدة لا يفصل وجهاها إلا بالتجريد، هذا الرأى يتعارض تماماًمع ما أكده مراراً من أولوية النفس وسبقها على الجسم وخلقها له، ومع تلك التفصيلات التى تحدث بها عن هبوط النفس من مقرها الأعلى، الذى كانت فيه برئية من كل مادة. فرأيه هنا أشبه بآراء المذاهب النسبية

---

(1) IV, 3, 17.
(2) IV, 4, 29.
(3) IV, 3, 9.

الحديثة، ولا يمكن أن ننظر إليه إلا على أنه لمحة سريعة، طافت بخاطره، ولكنها لم تحتفظ فيه طويلاً بآثارها ولم تتردد بعد ذلك على ذهنه.

وعلى أية حال فلا شك فى أن رأى أفلوطين عن العلاقة بين النفس والجسم لم يكن مستقراً. فهو من جهة يؤكد أن النفس والجسم شيئان متميزان لا يمكن أن تقوم بينهما أية علاقة، وإنما يتعارضان تعارضاً تاماً، مما يجعل تصور أى نوع من التداخل بينهما مستحيلاً، ومن جهة أخرى نراه يؤكد أن الجسم ليس سوى نتيجة صادرة عن النفس، وأنها هى التى تخلقه. ورغم أنه لم يحدد فى هذه الحالة الأخيرة كيف تنشأ المادة عن النفس، فإننا سنظل نتعجب لم يقوم بين العلة والمعلول هذا التضاد التام، ولم كان اختلاف الجسم عن النفس أشد كثيراً من اختلاف النفس عن العقل، والعقل الواحد[1]. فتفكير أفلوطين فى هذا الصدد لم يكن محدداً واضح المعالم، ولم يكن فى وسعه أن يصل إلى رأى قاطع بشأن العلاقة بين النفس والجسم، وإن كان قد أدرك كثيراً من مواطن الضعف فى المذاهب السابقة عليه.

والنتيجة التى نخلص إليها من بحث أفلوطين فى علاقة النفس بالجسم أننا إذا نظرنا إلى هذه العلاقة بوصفها علاقة مكانية، فلن نصل على الإطلاق إلى فهم طبيعة الصلة بينهما. فليست النفس فى الجسم كأنه محل حاو لها. ولكن، هل تنعدم العلاقة المكانية بين قوى النفس، بدورها، وبين الجسم؟ وهل لا توجد كل قوى النفس فى موضع معين من الجسم، وتبدى فاعليتها بواسطته؟ لابد أن يكون لكل قوة من هذه القوى موضع أو مكان من الجسم تتخذه أداة لها، وإلا لما عرفت الحياة إلى الجسم سبيلاً[2]. فالنفس تهب كل عضو قدرة مطابقة للوظيفة التى يمكنه أداؤها، ومن هنا كان لابد من تحديد موضع معين للقوى المختلفة. فالإبصار فى العين، والسمع فى الأذن، والذوق فى اللسان، واللمس فى الجسم كله[3]. أما إذا تمادينا فى فكرة وضع كل قوة من قوى النفس فى محل، فسوف ننتهى إلى القول بنوع صريح من المادية. فإذا قلنا مثلاً أن الأعصاب هى أصل الحركة، والحركة هى

---

(1) G. Rodier: Etudes de philosphie grecque, Paris, 1928, P. 328.

(2) IV, 3, 20.

(3) IV, 3, 23.

أصل الحياة، ثم رأينا الأعصاب تنتهى عند المخ، فسوف نستنتج من ذلك أن المخ هو أصل الحركة وبالتالى أصل الحياة، وفى هذا الرأى مادية واضحة[1]. وينقد أفلوطين ذلك الاتجاه على نحو يذكرنا كثيراً بالنقد الحديث الذى وجه إلى مدرسة السلوكيين فى علم النفس فيقول" أن أنصار هذا الرأى -كانوا يأخذون كقضية مسلمة، القول أنه حيثما تكون نقطة بداية الأعضاء، تكون القوة التى تسيرها. ولكن كان الأحرى بهم أن يقولوا أن تلك النقطة بداية نشاط هذه القوة"[2] فلا ينبغى أن نخلط أبداً بين محل قوة من القوى أو نقطة بداية فعلها، وبين هذه القوة وذاتها. ولا يكاد المرء يجد فارقاً بين هذا النقد وبين نقد برجسون للسلوكيين، فى فكرة مشابهة من أفكارهم، هى تلك التى جعلوا بها المخ مصدراً أو عضواً للتفكير، لا لشىء إلا أنه إذا تعطل المخ، تعطل التفكير، ولأن فى المخ مراكز خاصة لقوى معينة فى الجسم . فبرجسون أيضاً يرد بأن على المرء ألا يخلط بين نقطة بداية القوى النفسية، وبين هذه القوى ذاتها. فالمخ ليس إلا أداة- ضرورية حقاً- للتفكير، ولكنه ليس هو التفكير ذاته.

وعلى ذلك فالإحساس، ومعه التخيل، لا يكونان فى المخ إلا بمعنى أن قوتهما تنتهى إليه. ولما كان العقل متصلاً بالإحساس والتخيل، ففى وسعنا أن نقول أن العقل فى المخ، بهذا المعنى وحده" وإذن فالعقل ليس فى الرأس من الوجهة المكانية، وإنما هو فيها لأن الملكات التى فى الرأس تشارك فيه"[3] ولنلاحظ أن أفلوطين حين يجعل المخ مركزياً بهذا المعنى، قد انحاز إلى رأى أفلاطون، لا إلى أرسطو الذى جعل المركز هو القلب.

أما بقية الملكات، فإن أفلوطين يحاول أن يحدد لها نقطة بداية فى مواضع معينة، نلاحظ فيها أحياناً تأثره بالعلم الشائع فى عصره. فالقلب هو مستقر القوة الغضبية، وذلك تبعاً لتقليد قديم متوارث عند أفلاطون. والتبرير العلمى الذى يأتى به أفلوطين هو أن الدم يكون أنشط، والقوة الغضبية يلائمها الدم النشيط. أما القوة

---

(1) يلاحظ هنا أن أفلوطين يتكلم عن الجهاز العصبى، وهو كشف لم يكن يعرف فى وقت أفلاطون وأرسطو، ولم يصل إليه العلم اليونانى ألا بعد عصرهما.

(2) IV, 3, 23.

(3) Ibid.

الغاذيـة والمنمية، التى يمتد فعلها إلى الجسم كله، فإنها ترجع إلى الكبد، لأن الغذاء ينتقل فى الدم، والشرايين التى تحمل الدم تتخذ نقطة بدايتها من الكبد، وكان ذلك الـرأى بالطـبع متأثراً بالحالـة العلمية السائدة، إذ أن من المعروف منذ جالينوس أن حـركة الـدم فـى الشـرايين، إنمـا هىحـركة مـن الكبد وإليه، أى أن الكبد هو مركز حـركة الدم[1]، أما الدورة الدموية التى تبدأ وتنتهى عند القلب، فلم تكشف إلا على يد "هارفى" فى العصر الحديث.

والذى ننتهى إليه من هذا كله أن النفس بأكملها لا تتخذ من الجسم محلاً، وكذلـك قواهـا، ولكـن هـذه القـوى تسـتخدم أعضـاء معينة من الجسم، وبهذا المعنى وحـده نستطيع أن نقول أن قوى النفس تكون فى أعضاء الجسم. وبهذا يكون الطريق ممهداً للكلام عن الموضوع التالى،وهو قوى النفس.

---

[1] **B. Farrington: Greek Science, vol. II, London, 1949, P. 159.**

قوى النفس

على الرغم من أن أفلوطين قد تحدث عن وحدة النفوس، وأكد أن النفس الفردية إنما تستمد من النفس الكلية الشاملة وترجع فى النهاية إليها، فليس لنا أن نفهم من هذا أن لكل النفوس قوى واحدة، وأن الملكات لا تتغير بتغير الأنواع المختلفة من النفوس. ذلك لأن من النفوس ما تهبط إلى جسم، ومنها ما تظل مفارقة. ولا جدال فى أن هبوط النفس إلى الجسم ينمى فيها قوى لم تكن لتحتاج إليها لو ظلت بعيدة عن التعلق بأى جسم. وعلى هذا الأساس سنعرض لقوى النفس المختلفة، موضحين إلى أى النفوس تنتمى هذه القوى، وإلى أى حد نجح فى تفسير عمل كل قوة منها.

الذاكرة:

يحرص أفلوطين على أن يجعل من الذاكرة ملكة تنتمى إلى النفس وحدها، لا إلى المركب من النفس والجسم. فليس للبدن شأن فيما تتذكره النفس، وخاصة إذا كان ذلك تذكراً لعلم من العلوم. وهو لا يقبل على الإطلاق ذلك الرأى الرواقى الذى يجعل من التذكر انطباعاً لعلامات على الجسم، أو يشبهه بضربة الخاتم على الشمع[1]. فكل هذه تشبيهات غير دقيقة، وإنما يكون الوصف الصحيح للأثر الذى يحدث فى النفس هو أنه نوع من التعقل، وليس انطباعاً مادياً.

ومن الأدلة التى يسوقها أفلوطين للدلالة على أن الذاكرة لا يمكن أن تكون انطباعاً مادياً، أنها لو كانت كذلك، لما احتاج المرء إلى جهد ليتذكر، ما دامت الانطباعات موجودة على الدوام. ولو صح أن الذاكرة انطباع مادى، لما أدى المران إلى تقويتها، لأن الانطباع المادى لا يزيد بالمران، وإنما تقوى الملكة النفسية ذاتها. والمران فعل ايجابى تقوم به النفس، أما الانطباع فسلبى، فلو كان التذكر انطباعاً

---

(1) IV, 3, 26.

لازداد قوة كلما ازدادت النفس سلبية، لا العكس[1]. ثم إن النفس تتذكر أفكاراً لم تحقق، ورغبات لم تتجاوز مرحلة التخيل وحده، وتلك كلها أمور لم تمر على الجسم بعد، فكيف يكون الجسم عاملاً من عوامل تذكرها؟ الحق أنه إذا كان البدن دور يؤديه فى التذكر، فهو بالأحرى إعاقة التذكر، كما يحدث للثمل.

وعلى ذلك،ففى نقد أفلوطين للمادية الرواقية نراه يجعل من التذكر ملكة خاصة بالنفس وحدها. وقد نتوهم من ذلك أن الذاكرة قوة كامنة فى كل النفوس، مهما اختلفت مراتبها وطريقة الحياة التى تحياها. ولكن الواقع أن الذاكرة لا ترتبط إلا بحياة معينة للنفس، هى تلك الحياة التى يتحكم فيها الزمان أو أى نوع من التغير بوجه عام، إذ أن الذاكرة تختص دائماً بشىء، كان ولم يعد له وجود. فحياة النفس فى العالم المعقول لا تقترن بها ذكريات: ألسنا نجد النفس، حتى فى عالمنا هذا، تنصرف عن العالم المحسوس، وتكاد تنساه نسياناً تاماً، كلما شاءت أن تتفرغ للتأمل والتفكير؟[2] فالأحرى إذن أن تستغنى النفس عن ذكرياتها إذا كانت فى العالم المعقول. فكل شىء فى العالم المعقول ثابت لا يتطرق إليه التغير، وكل الماهيات حاضرة فيه أزلاً، وليس فى تأمل النفس للماهيات المعقولة أى تعاقب زمنى، وبالتالى أية ذاكرة. فانقسام المعقولات وتدرجها إنما يكون فى الرتبة فحسب، لا فى الترتيب الزمنى، إذ أن السابق واللاحق فى التصورات لا صلة لهما بالزمان، ولا ينجم عنه أن يكون التفكير فى السابق قبل التفكير فى اللاحق"[3]. فتأمل المعقولات إذن لا يتم فى زمان، وبالتالى لم تكن النفس فى ذلك العالم محتاجة إلى ذاكرة، ما دامت الذاكرة هى استعادة الماضى، أى أنها مرتبطة أساساً بالزمان والتغير. ففى العالم المعقول يظل كل شىء ثابتاً[4]، وتكون للنفس بموضوعاتها علاقة لا تتغير، بل لا تعود هى والمعقولات إلا شيئاً واحداً، فلن تكون بها إلى الذاكرة حاجة.

---

(1) IV, 6, 3.
(2) IV, 3, 32.
(3) IV, 4, 1.
(4) IV, 3, 25.

وعلى هذا الأساس ينفى أفلوطين التذكر عن نفوس الكواكب، فتلك النفوس تتعقل على الدوام، وتدرك موضوعات تعلقها مباشرة، دون حاجة إلى استدلال واستنباط[1]. وهى تحيا حياة دائمة، فلا حاجة بها إلى تذكر حياة ماضية. والزمان عندها لا وجود له، وإنما نحن الذين نقسم الزمان إلى أيام وسنين تبعاً لوجهة نظرنا الخاصة، أما النجوم ذاتها فتحيا حياة دائمة لا تغير فيها. وبالمثل ينفى أفلوطين الذاكرة عن النفس الكلية، أى المبدأ المنظم للعالم(زيوس كما يسميه أحياناً)، إذ أن المبدأ المنظم لا يتردد ولا يعرف الريبة أو الشك، بل تظل إرادته ثابتة لا يتطرق إليها تغير.

ففى العالم المعقول، وفى عالم الأفلاك العليا، لا تكون النفس فى حاجة إلى ذاكرة. وإذن فأين يبدأ التذكر، وفى أى مرحلة من المراحل التى تمر بها النفس تنمو لديها تلك الملكة؟ إن التذكر مرتبط بالتغير والزمان والفردية. فطالما أن النفس متحدة اتحاداً ثابتاً لا فردية فيه مع النفس الكلية فى العالم المعقول، فلن تكون فى حاجة إلى الذاكرة، ولكنها ما أن تهبط من هذا العالم المعقول، حتى تبدأ لديها ملكة التذكر، إذ أنها تستعيد ذكريات إقامتها مع العالم المعقول، وهى الذكريات التى كانت كامنة فيها بالقوة خلال حياتها فيه، وتنتقل إلى الفعل حين تغادره[2]. وكذلك الحال حين تغادر النفس عالمنا هذا، وتبدأ فى الصعود. ففى هذه الحالة أيضاً تظل لها ذكريات حياتها الأرضية حتى خلال إقامتها فى عالم السماء(الذى هو أدنى من عالم المعقولات).

فالذاكرة إذن تنتمى إلى حياة النفس فى عالمنا هذا، وفى كل حياة زمانية مرتبطة به وقريبة منه. أما إذا بحثنا ملكة التذكر ذاتها، فى النفس الإنسانية، فسنجد أفلوطين يأتى هنا بآراء نفسية قيمة، تجعلنا نعده باحثاً مدققاً فى ميدان علم النفس، على صورته القديمة بالطبع.

فالذاكرة لا ترجع إلى الإحساس. وليست القوة الخاصة هى القوة المتذكرة، لأنه لو كانت الملكتان واحدة، لوجب أن نحس الأفكار العلمية مثلما نتذكرها، وهو

---

(1) IV, 4, 12.

(2) IV, 4, 4.

محـال[1]. ولكـن عـلى الـرغم من أن الذاكرة ليست هى والإحساس ملكة واحدة، فإن أفلوطين قد أكد أهمية الانتباه بوصفه عاملاً هاماً من العوامل التى تعين على التذكر. فقد تمر على المرء أشياء عارضة لا ينتبه لها، فلا يتذكرها، وذلك مثلما يحدث حين يسير المرء نحو وجهة معلومة، أن ينسى ما مر به خلال الطريق لانتباهه إلى الهدف الذى يقصده[2]. فالذاكرة، مع كونها مختلفة عن ملكة الإحساس، تزداد قوة بازدياد الانتباه.

أما علاقة الذاكرة بالملكة المخيلة، فتختلف تبعاً للموضوعات التى تتخيل. فالأشياء المحسوسة يكون تذكرها بإدراك صورتها التى حفظتها المخيلة: أى أن الشىء إذا غاب وظلت صورته فى الملكة المخيلة، كان إدراك هذه الصورة تذكراً لذلك الشىء، بحيث يتفاوت التذكر تبعاً لمدى ثبات الصورة وبقائها[3]. وإلى هذا الحد يتفق أفلوطين مع أرسطو أما حين ينتقل إلى بحث تذكر المعانى العقلية، فإنه لا يعترف بوجود صورة فى الخيال لهذه المعانى العقلية يتم التذكر بواسطتها، كما قال أرسطو. فليست لهذه المعانى صورة إلا إذا كانت هذه صور الصيغة اللفظية التى يعبر بها عنها، أما الفكر ذاته فلا صورة له[4]. وعلى ذلك فالمحسوسات يكون تذكرها بالمخيلة، وبما يتبقى فيها من صور، أما المعقولات فلا صورة لها إلا من ناحية ألفاظها فحسب، وبالتالى تكون الذاكرة الخاصة بها مستقلة عن المخيلة.

والذاكرة قد تكون شعورية أو غير شعورية. وقد فرق أفلوطين بين هذين النوعين، فقال بوجود نوع من التذكر لا يدرك فيه المرء حالياً أنه يتذكر، فيتابع سيولاً سابقة دون أن يشعر بذلك. ثم يقول إن الذاكرة التى تتم عن وعى أقوى بكثير من الأخرى، لأن النفس حين تشعر بأنها تتذكر، تحتفظ باتجاهها الخاص نحو ذاتها، وتشعر بالفارق بينها وبين الموضوع الذى تتذكره، أما إذا جهلت أنها تتذكر، فمعنى ذلك أنها تنصرف كلية إلى موضوع تذكرها[5] وتنسى نفسها فى غمار هذا

---

(1) IV, 3, 25.
(2) IV, 4, 8.
(3) IV, 3, 29.
(4) IV, 3, 30.
(5) IV, 4, 4.

التذكر. ولا جدال في أن وصول أفلوطين إلى فكرة الوعى أو الشعور conscience يدل على تقدم كبير فى ميدان البحث النفسى لديه، فاق به من سبقه من فلاسفة اليونان.

الانفعال:

يفترض الانفعال وجود الجسم، بخلاف الذاكرة. فلا يمكن أن ينتاب النفس انفعال لو كانت مفارقة لبدنها، وإنما يكون للجسم فيه دور أساسى، وكلما ازددنا تمسكاً واهتماماً به، ازداد تأثرناً بالانفعال. وليس معنى ذلك أن الجسم وحده يمكن أن ينفعل، إذ أن الجسم بغير النفس لا يكون حياً، فلا يستشعر شيئاً[1]. فالانفعال إذن ينتمى إلى المركب من نفس وجسم، وإن كان بالطبيعة الجسمية ألصق. والدليل على ذلك أن الرغبات تتباين باختلاف الأعمار. فرغبات المرء فى طفولته، غيرها فى شبابه، غيرها فى كهولته، وذلك كله راجع إلى اختلاف البدن وأحواله فى كل من هذه المراحل[2]. وكذلك الحال فى انفعال كالغضب: فالغضب من جهة يرتبط بالنفس، لأن المرء لا يغضب إلا إذا أدرك أو علم شيئاً هو موضوع غضبه. وكثيراً ما يغضب المرء لشيء لم يمسسهٌ هو، بل عرفه من بعيد. ولكن الغضب من جهة أخرى مرتبط بالجسم: "فالاستعداد الطبيعى للغضب ناتج عن تركيب البدن، فمن كانت مرارته ودمه حارين، كان أكثر تعرضاً للغضب، ومن لم يكن حار المرارة، أى كان بارداً كما يقال، كان أقل تعرضاً للغضب"[3]. فالغضب إذن يرتبط أصلاً بالقوى البدنية، ويتحكم فيه الدم والمرارة، لا القوة الغاذية وحدها، ولكنه يقتضى نوعاً من الإدراك والتعقل، بدليل أن أفلوطين قد تكلم عن نوعين من الغضب: أحدهما يبدأ بالجسم فيثير النفس فيما بعد، والآخر يبدأ بالنفس حين تفكر فى ظلم وقع، فتثير الجسم.

ويعلل أفلوطين الألم تعليلاً طريفاً: فحين تجتمع طبيعتان متباينتان كالنفس والجسم، ويعوق اتحادهما شيء، ينشأ عن ذلك الألم. فالجسم بوصفه طبيعة أدنى

---

(1) IV, 4, 18.
(2) IV, 4, 21.
(3) IV, 4, 28.

من النفس، يحاول أن يتلقى منها شيئاً، ولكنه لا يستطيع بطبيعة الحال أن يتشبه بها تماماً، وهكذا يظل يتأرجح، فلا هو بالطبيعة العليا كالنفس، ولا هو يرضى بأن يظل كما كان، ومن هذا الاضطراب والتأرجح ينشأ الألم[1]. فالألم إذن ناشىء عن تلك الطبيعة الدنيا للجسم، الذى يبدو له على الدوام نقصه بالقياس إلى النفس، أى أنه هو" العلم بانحدار الجسم الذى هو بسبيل أن يحرم من صورة النفس التى يملكها"[2]. أما اللذة فهى نقيضه، أى" علم الكائن الحى بعودة صورة النفس إلى جسمه" ويعنى بذلك عودة الانسجام إلى ذلك المركب من الجسم والنفس. وهكذا لا يمكننا أن نقول إن اللذة والألم إحساسات خالصة، ما دامت النفس تتدخل بينهما، كما أنهما من جهة أخرى ليسا مجرد تأثرات للنفس، وإنما يجمعان بين الطبيعتين.

والألم يبدأ فى الجسم، لأنه ينفعل، ولكن النفس هى التى تحدد موضع الألم، أما الجسم فليس فى وسعه هو وحده أن يحدد ذلك. فلابدإذن فى حالة الألم، من أن يتأثر الجسم، ثم تحس النفس. وليس صحيحاً أن النفس ذاتها التى تتأثر، فلو صح ذلك لشملها التأثر كلها، ولما استطاعت أن تحدد موضع الألم. فاحساس النفس ليس هو ذاته التألم، بل هو معرفة به، وتحديد لمكانه. ولو كانت النفس هى ذاتها التى تتأثر بالألم، لأخفقت فى أداء وظيفة المعرفة هذه، لأن ما يتألم لا يحسن نقل المعرفة دون تحريف، إذ أن "الرسول الذى يسير وفق هواه، لا ينقل الأنباء على الاطلاق، أو على الأقل يحرفها"[3].

الإحساس aisthesis :

الإحساس بدوره يستلزم وجود جسم، ودور الأعضاء البدنية فيه أساسى، إذ أن ادراك المحسوسات يقتضى استخدام وسائط من نوع هذه المحسوسات[4]. فليس لنا من جهة أن نجعل من الإحساس عملية جسمية بحت، إذ أن هذا يؤدى إلى الوقوع فى تلك المادية التى تنظر إلى الإحساس على أنه انطباع علامات على الجسم أو انفعال سلبى، وهى فكرة ينقدها أفلوطين بشدة. فالإحساس إيجابى energeia

---

(1) IV, 4, 18.

(2) IV, 4, 19.

(3) Ibid.

(4) IV, 5, 1.

تشترك فيها النفس فعلياً، بدليل أنها تقوم بالتمييز بين مختلف الإحساسات. ثم أن كل إحساس على حدة لا يمكن أن يفسر بالانطباع الجسمى. ففى حالة البصر ندرك الأشياء عن بعد، بينما الانطباع يستلزم التلاصق المادى. كما نعزو إلى ما نراه مسافة وبعداً، وحجماً، قد يكون هائلاً، وهذا كله محال لو كان الإبصار انطباعاً مادياً، لأن الصورة المنطبعة صغيرة، ثابتة فينا. والواقع أننا لو قربنا الشىء من العين إلى حد الالتصاق بها لاستحالت الرؤية، مما يقطع بأن التلاصق المادى ليس هوسبب الإبصار." ذلك لأنه لابد فى الإبصار من شيئين: شىء يرى وشىء يرى. فإذا كان ما يرى متميزاً عما يرى، فعندئذ ينبغى ألا يكون ما يرى فى نفس مكان ما يرى، وبالتالى ينبغى ألا يكون فيه. فنحن لا نرى ما يوجد فى النفس التى ترى، بل ما لا يوجد فيها، وذلك هو شرط الإبصار"[1]. فالإحساس يقتضى إذن إيجابية النفس، وليس سلبياً على طول الخط. لهذا لم يكن فى وسعنا أن نعزوه إلى الجسم وحده.

ولكن ليس لنا من جهة أخرى أن ننسب الاحساس إلى النفس وحدها، إذ أنه كما قلنا متعلق بالمحسوسات التى يجب أن تدركها النفس بما يشبهها، وأن تستخدم الجسم من أجل ذلك. ولو تركت النفس وحدها لما أدركت أى شىء ادراكاً حسياً، إذ أنها حين تكون وحدها لا تدرك سوى أفكارها الخاصة وحدها. فلابد فى الإدراك الحسى من شروط ثلاثة: الموضوع الذى يدرك، والنفس، والعضو البدنى الذى هو واسطة الإدراك. وهذا العضو البدنى هو الذى يتلقى الصورة المحسوسة وينقلها إلى النفس[2]، فهو الواسطة بين الموضوع الحارجى وبين النفس.

فإذا بحثنا فى الحواس كل منها على حدة، وجدنا أفلوطين يولى اهتماماً كبيراً لحاسة البصر، ويخصص لها معظم المقال الخامس من هذه التساعية. ولقد كان همه الأكبر متجها إلى نقد فكرة الوسط الهوائى، الذى قيل أنه هو الشرط الأول للإبصار. ولا شك أنه فى هذا كان يهدف إلى تفنيد آراء الرواقية، مثلما يفعل فى كثير من بحوثه المتعلقة بالنفس. إذ أن مادية الرواقيين جعلتهم يدينون بفكرة الوسط المادى الذى هو وسيلة الإحساس. والقول أن الإحساس هو انطباع علامة مادية، يقتضى وجود وسط مادى ينقل هذه العلاقة حتى تصل إلى الجسم، ومن قالوا بالهواء

---

[1] IV, 6, 1.
[2] IV, 4, 23.

أو الشعاع المضىء بوصفه وسطاً للإبصار. فالإبصار عند كريسيوس، يتم بأن يخرج من إنسان العين نفس pneuma مركب من هواء ونار حية، وينتشر هذا النفس فى الهواء على صورة مخروط تمس قمته العين، وينقل إلى العين صور الأشياء التى يقابلها، بعد أن يتأثر هذا النفس بالوسط الذى يخترقه. وهكذا علل ضعف الإبصار عن بعد، وصغر صور الأشياء البعيدة، بأن لهذا النفس بعد محدود يضعف بالتدريج، حتى يتلاشى[1]. ولما كان هذا الرأى مرتبطاً بنظرتهم المادية إلى النفس، فقد عمل أفلوطين على أن يوجه إليه نقده، وساق لذلك النقد الأدلة الآتية:

١- الدليل الأول على القول بالتعاطف. فالإحساس يفسر عنده بالتعاطف بين جميع أجزاء الكون الواحد. وهذا التعاطف يتم سواء أكان بين هذه الأجزاء وسط أم لم يكن، بل إن وجود الوسط يقلل من التعاطف ويعوقه[2].

٢- والوسط الذى هو الهواء، لو كان هو واسطة الإبصار، لوجب أن ينفعل فى حالة الإبصار، ولكن الذى يحدث أن الشعاع يشتته فحسب، ولا يجعله ينفعل أو يتأثر. ولو كان الهواء هو الذى يتأثر، لاكتفينا فى حالة الإبصار بإدراك الهواء القريب من العين، ولما كانت بنا حاجة إلى أن نولى وجهنا شطر الشىء المدرك.

٣- كما أنه ليس من الضروى أن يكون الوسط مضيئاً حتى تتم الرؤية، إذ أننا نرى الأجسام المنيرة البعيدة من خلال الظلمة، مما يؤكد أن الوسط ليس عاملاً من عوامل الإبصار، لأن ظلامه لا يمنع من الرؤية[3].

٤- والقول بانطباع علامة الشىء فى الهواء، أى فى الوسط، يستتبع أن النفس لا ترى إلا علامة معادلة لحجم انسان معين، بينما الواقع أنها تدرك الأبعاد الكبرى، وكذلك تدركها كل النفوس الأخرى، مما يؤكد أن العلامة المنطبعة فى الوسط ليست هى علة الإبصار.

٥- ثم إن الضوء الذى ينبعث من الأجسام ليس فى حاجة إلى مطية تنقله، أى إلى وسط هوائى. فمن طبيعة الضوء أن ينتشر فى خط مستقيم، وإذا كان يستخدم الهواء فى انتقاله، فما ذلك إلا بالعرض، لوجود الهواء بين الأجسام فحسب، ولو كان محل الهواء خلاء، لما منع من انتشار الضوء. والجسم الذى يصدر عنه

---

(1) **Rivaud..., P. 378.**
(2) **IV, 5, 2.**
(3) **IV, 5, 3.**

الضوء لـه فاعلية خاصة، ومن طبيعة فاعليته أن تصدر هذا الضوء سواء وجد الوسط أم لم يوجد.

٦- ولو نظرنا إلى الهواء على حقيقته لوجدناه في الواقع عائقاً للضوء بما يعلق به غبار معتم، ولا يمكن أن يكون ناقلاً له.

ومن هذا كله يتضح لنا أن الضوء مرتبط بمصدره، وأنه لا يحتاج إلى وسط ناقل لـه، وأن تفسير الإبصار بوجود وسط يتأثر فينقل الصورة من الشيء المرئى إلى العين، هذا التفسير معقد بلا داع، لأن الضوء ينتقل مباشرة من المرئى إلى العين، دون الحاجة إلى وسط. والواقع أن كلامنا عن "انتقال الضوء" هو من باب المجاز، لأن الضوء في حقيقيه الأمر لا جسمى، وإن كان فعلاً لجسم[1]، وهو أشبه بالصورة في المرآة ناتجة عن فعل الشيء المادى الذى هو صورته، وإن كانت هى ذاتها غير مادية. فالضوء إذن يمتد من الأجسام، ولا يمكن أن ينتقل على صورة مادية في الهواء.

وكما ينقد أفلوطين فكرة الوسط في الإبصار، كذلك ينقدها في السمع: إذ أن الرواقيين قالوا بوجود وسط في حالة السمع أيضاً، بحيث تصدر الأذن نفساً سمعياً، ينتشر في موجات دائرية حول الرأس، متشابهة للموجات التى يبعثها حجر يلقى به في الماء. ولكن لو كان الهواء هو الوسط الذى يتم بدونه انتقال الأصوات، لما أمكننا تميز الأصوات المختلفة، لأن الهواء في هذة الحالة يتذبذب على نحو واحد[2]، وإن اختلف فسيكون اختلافه في الكم، بينما الأصوات التى نسمعها تختلف في الكم والكيف معاً، لا في الكم وحده(ويلاحظ هنا تناقضه مع فهمنا الحالى لطبيعة الذبذبات الصوتية). كما أن الصوت قد يسمع دون وجود هواء "كما يحدث مثلاً حين نثنى مفصلاً، فتحك العظام بعضها ببعض، ونسمع أصوات كسر، دون أن يكون هناك هواء على الإطلاق"[3].

فالسمع، كالإبصار، لا يستلزم وسطاً معترضاً يقوم بنقل الأصوات. وبهذا يتم أفلوطين الحديث عن الإحساس، وينقد الآراء الشائعة التى قامت في أغلب الأحيان على أساس من المادية الساذجة.

---

(1) IV, 5, 7.
(2) IV, 5, 5.
(3) Ibid.

خلود النفس

تحدث أفلوطين فى المقال السابع من هذه التساعية عن خلود النفس. وقد اهتم فى النصف الأول من ذلك المقال بدحض الآراء القائلة بمادية النفس، أو بارتباطها الوثيق بالمادة، وهى الآراء التى عرضناها عند الحديث عن ماهية النفس. وإذا كان لنا أن نستدل من هذا الاهتمام الكبير على شيء، فهو أن أفلوطين قدساير الرأى التقليدى، الذى بدأ منذ أفلاطون، بل ربما قبله، والذى يعتمد فى إثبات خلود النفس على القول بأنها لا مادية بسيطة. ولما كانت المادة وحدها هى التى يسرى عليها التحلل والكون والفساد، فإن النفس خالدة بالضرورة. ولقد عبر أفلوطين عن برهان البساطة هذا تعبيراً واضحاً بقوله" إن كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً، يتحلل إلى العناصر التى يتركب منها، غير أن النفس طبيعة واحدة، بسيطة... فهى إذن لن تفنى"[1].

ومن أهم البراهين التى استمدها أفلوطين من التراث الأفلاطونى، برهان الحياة. فالنفس تهب الحياة للجسم، ولكن من أين تستمد هذه الحياة؟ إنها لا تستمدها إلا من ذاتها، فالحياة كامنة فيها، والنفس مبدأ الحياة الدائمة، فلن تفقد هذه الحياة فى وقت من الأوقات، أى أنها لن تفنى" إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة، وإلا لسرنا هكذا إلى ما لا نهاية، فلابد من طبيعة منذ البداية، ينبغى أن تكون غير فانية وأزلية، لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء"[2] فهنا تكرار لذلك البرهان المشهور الذى قال به أفلاطون فى"فيدون" لأنه ما دامت النفس هى مبدأ الحياة، لا تستمدها من الخارج، فمن المحال أن نفقد هذه الحياة، وبهذا يثبت خلودها.

---

(1) IV, 7, 12.
(2) IV, 7, 9.

والنتيجة التى نستخلصها من ذلك هى أن أفلوطين قد اقتدى بأستاذه الأول أفلاطون، فى براهينه المشهورة على خلود النفس، وأن البحث العقلى ينتهى بى إلى القول بأن الحياة والوجود صفة كامنة فى النفس، وما يتصف دائماً بالحياة يكون خالداً بالضرورة. إذ أن "ما يملك الوجود من ذاته، ومنذ بداية الأمر، إنما يكون موجوداً دائماً"[1]. وطالما ظل الموجود وحده فإنه يحيا حياة خالصة، أما إذا اتحد بغيره، فلن يكف عن الحياة، بل سيكون هذا الاتحاد مجرد عقبة فى طريقه، يحاول خلالها أن يستعيد حالته الخالصة الأولى بأسرع ما فى استطاعته.

وإذن ففى الميدان العقلى لا نستطيع أن نقول أن أفلوطين قد أتى فى هذا المضمار بجديد. ولكنه لا يكتفى بهذه البراهين العقلية على خلود النفس بل يتحدث عن دليل آخر يتمشى مع نزعته الصوفية. فأنت لا تؤمن بخلود نفسك، لأنك تراها مثقلة بالجسم ورغباته. ولكنك إذا شئت أن تدرك طبيعة النفس على حقيقتها فلا تتأملها وهى مختلطة بالجسم، وإنما عليك أن تحاول تجريدها من هذا العنصر الغريب عنها، وأن تنظر إليها فى ذاتها. ولما كانت حياتنا فى هذا العالم مرتبطة بالجسم ضرورة، فإن الوسيلة الوحيدة لإدراك طبيعة النفس خالصة، هى أن تطهر نفسك من التعلق بالجسم، وتدربها على التأمل الخالص للحقائق العليا، التى هى واحدة منها. وعندئذ، حين تصل النفس بعد هذه التنقية الصوفية إلى تأمل المعقولات، وحين تشاهد ذلك العالم الالهى العلوى، وتعلم أنها تنتمى فى أصلها إليه، ستوقن حقاً بأنها خالدة[2]. وهنا لن نكون بحاجة إلى براهين فعلية واستدلال تدريجى لنثبت خلود النفس، بل يكفى أن تتأمل النفس ذاتها، بعينها الباطنة لتدرك طبيعتها الحقة، التى هى من نوع إلهى لا يتطرق إليه الفناء. فالاستغراق فى التأمل الصوفى الباطنى وسيلة تثبت بها النفس من خلودها. وهنا نجد أفلوطين لا يكتفى بالبراهين العقلية الاستدلالية، بل يكملها بهذا اليقين الصوفى الباطن، الذى

---

(1) Ibid.

(2) IV, 7, 10.

يتمشى مع نزعته العامة في تكملة العقل، إذا قصر، بالالتجاء إلى العيان الصوفي المباشر[1].

ومع ذلك، فإن أفلوطين لا يكتفي أيضاً بهذا النوع الثاني من البرهان، بل يأتي من بعد البراهين العقلية والشواهد الصوفية، ببرهان ديني مستمد من المعتقدات الشائعة في عصره. فلو كانت النفوس فانية، لما أمرتنا الآلهة بتهدئة نقمة النفوس التي أسيء إليها خلال حياتها، ولما دعتنا إلى تكريم الموتى وتبجيلهم. وإن النفوس التي رحل أصحابها، لتظل تؤدى إلينا نفعاً جزيلاً، إذ تعلمنا أشياء كثيرة، وتأتي لنا بنبوءات قيمة... تلك هي الشواهد التي يستمدها أفلوطين من المعتقدات الشائعة، والتي يحرص على أن يوردها في ختام مقاله عن خلود النفس، وكأنه لا يريد أن يترك ذلك الموضوع دون أن يستند فيه إلى تلك المعتقدات الذائعة في عصره، والتي كان يركن إلى تأييدها في كثير من الأحيان. وليس لنا أن ندافع عنه في هذا الصدد، بالقول أنه كان يجاري عصره فحسب، في الاتيان بهذه الشواهد، فالواقع أنه لم يكن مضطراً إلى ذلك لأن في براهينه العقلية والصوفية الكفاية. ومما له دلالته أنه يسمى هذه الشواهد الخرافية" دليلاً ملموساً"[2] وكأن هذه المعتقدات الشائعة قد ثبتت وشوهدت لدى الجميع، وأصبحت هي وحدها التي تقدم لنا الدليل المحسوس على خلود النفس... وعلى أية حال ففي هذه الإضافة الأخيرة نرى أفلوطين مرة أخرى متمشياً مع خرافات عصره دون محاولة للنقد أو التنوير.

---

(1) IV, 7, 15.

(2) IV, 7, 15.



ملحقات

ملحق (١)
المبادىء البذرية
Logoi spermatichi

أول شرح واضح لفكرة المبادىء البذرية عند اليونان، هو ذلك الذى أورده أرسطو فى الفصل الرابع من الجزء الأول من كتاب الطبيعة، شارحاً فيه فلسفة انكساجوراس الطبيعة، ففى رأى انكساجوراس أن الأنواع المختلفة التى تتكون منها الموجودات، كالعظام واللحم والحديد والخشب، توجد من قبل مشكلة كما هى، ولكن فى كتلة صغيرة إلى أبعد حد. أما العناصر الحالية التى نراها، كالهواء والماء، فليست عناصر أولية بالمعنى الصحيح، بل هى تجمعات عظيمة التعقيد، من هذه الجواهر الأولى– وإذن فتكون كل جسم من الأجسام الحالية إنما يرجع إلى هذه الدقائق الصغيرة التى تتكون منها الأجسام الطبيعية بذرواً spermata.

وأولى الرواقيون هذه الفكرة مزيداً من العناية، فهم يفسرون الخلق بأنه أشبه بظهور الخصائص الكامنة فى البذور ونموها. إذ أن الفكرة التى لدى الله عن الأشياء، والتى يسعى إلى تحقيقها بخلق هذه الأشياء، هى أشبه ببذرة يتولد عنها ذلك الشىء بالضرورة فى الوقت المحدد، ومن هنا أطلقوا على هذه الأفكار الفاعلة التى تنتج عنها الأشياء اسم" المبادىء البذرية". وهذه المبادىء الفاعلة تنتشر فى الكون بحيث يكون لكل كائن مبدؤه البذرى الذى يفسر توالد الأفراد وبقاء الجنس. فلكل إنسان مبدأ بذرى مزدوج، تنطوى عليه أجسام الوالدين ونفوسهما. ويولد الطفل شبيهاً بأحد والديه تبعاً لتغلب بذرة الأب أو الأم. وتظهر هذه البذرة مرة أخرى فى الأبناء، حاملة معها كل الصفات التى سيظهر عليها الموجودالمقبل، وهكذا...

وتعودالفكرة إلى الظهور مرة أخرى عند أفلوطين، على نحو لا يدع مجالاً للشك فى أنه قد استمدها من الرواقية. ولهذه الفكرة عنده أهمية كبرى، فمن أهم الأغراض التى تؤيدها فى مذهبه:

١- أنها حلقة الاتصال بين العقل وبين العالم المحسوس. فلا شك أن العقل هو الذى يدبر العالم المحسوس وينظمه، بما فيه من أفكار أو مثل. غير أن أفلوطين يود دائماً أن يبقى لهذا العقل ترفعه وعلوه، فلا يقبل على الإطلاق أن تهبط أفكاره إلى هذا العالم، لهذا كان لابد من وسائط تؤدى مهمة تطبيق أفكار العقل ومثله على هذا العالم، تكون أشبه "بانعكاسات" له تنتقل أولاً إلى النفس الكلية، ومن هذه إلى العالم. وهذه المبادىء لا تظهر فى النفس الكلية متدرجة، أو على التوالى، وإنما تكون حاضرة فيها فى وقت واحد، ولكنها حين تطبق على الموجودات المحسوسة، تظهر فيها بالتدريج. "ففيها(فى النفس الكلية) توجد كل المبادىء البذرية فى وقت واحد... ونواتجها لا تظهر فى نفس الوقت، ولا فى نفس المكان، ولكن المبادىء توجد معاً. فالأرجل والأيدى التى توجد معاً فى المبدأ للانسان، توجد منفصلة فى الجسم الإنسانى"[1].

٢- وعلى ذلك فالنفس الكلية تنطوى على كل المبادىء التى هى أصل نشأة الموجودات الجديدة، والتى يسميها أفلوطين أحياناً بالمبادىء المولدة gennetichoi[2]. وهذه المبادىء توجد فى النفس الكلية من جهة على هيئة أفكار عقلية noemata ، بحيث تكون هى القدرة المصورة للموجودات، تضفى عليها أشكالها وصورها المستمدة من العقل. وفى هذا المعنى يقول أفلوطين: " وقوام هذا القانون(الذى تخضع له كل الموجودات) هو المبادىء البذرية الصادرة عن العالم المعقول، والتى هى علل كل الكائنات، وعلل حركات النفوس وقوانينها"[3]. وعلى هذا الأساس يكون القول إن كل شىء قد تكون من الصور البذرية، مرادفاً- كما لاحظ تسلر- للقول أن المحسوس هو انعكاس النفس، وإن كان التعبير الأول ملموساً بالقياس إلى الثانى[4]. إذ أن انعكاس النفس على العالم المحسوس إنما يتم بهذه الصور البذرية.

٣- غير أن هذه المبادىء ليست مجرد أفكار فحسب، إذ أنها لو كانت كذلك لما كانت لها فاعلية أو تأثير على المادة، لأن التأثير على المادة لا يتم بمجرد أفكار

---

[1] IV, 4, 16.
[2] II, 3, 16.
[3] IV, 3, 15.
[4] Zeller : Ibid..., S. 610.

أو بمعرفتها فحسب، فلابد أن تكون في هذه المبادىء قوة قادرة على أن تؤثر في المادة، أى أن تكون فيها قدرة على الفعل بجانب كونها صوراً لأفكار، فتتم بذلك تشكيل المادة طبقاً لأفكار العقل. وعلى ذلك فالمبادىء البذرية الفاعلة هى أصل تكون الموجودات، ووسيلة انتقال خصائص النوع من جيل إلى جيل.

بقيت كلمة واحدة عن الترجمة العربية لهذا المصطلح، وقد آثرنا أن نرجئها إلى ما بعد توضيح معناه، حتى يبعد عن الذهن المعنى الحرفى له. فلو ترجمت كلمة logoi بمعنى "عقول" أو "كلمات"، كما هو الشائع، لبعد المعنى المقصود عن ذهننا كثيراً. وقد ترجم العرب هذا المصطلح، فى كتاب الربوبية الذى اقتبس كثيراً من نصوص التساعيات الأفلاطونية[1]، ترجموه بقولهم "كلمات"... ولنتأمل النص الآتى: "... بل إنما تشبه كلمات العالم، الكلمات المدنية التى تضم أمور المدنية وتضع كل شىء منها فى موضعه... والسنة هى التى تسوق إلى الخير، وكذلك الكلمات التى فى العالم تسوق الأشياء إلى الخير لأنها فى العالم كالسنة فى أهل المدينة"[2] وهذه الفقرة منقولة- بالتصرف المأثور عن هذا الكتاب- من الفقرة الآتية "وإن المبدأ الفاعل فى الكون لأشبه بعقل يضفى النظام والقانون على مدينة، لأنه يعلم مقدماً أفعال المواطنين ونواياهم..."[3] وهنا نجد أن ترجمة العرب للفظ logoi ب"كلمات" قد شوهت المعنى إلى حد بعيد، وذلك باستخدام ألفاظ غامضة لا تدل على شىء، مثل "كلمات العالم" و "الكلمات المدنية". فالترجمة الحرفية لا تجدى فى هذه الناحية.

وفى موضع آخر يزيد الكتاب اقتراباً من فكرة المبادىء البذرية فيقول: "فإن كانت النفس ليست بإنسان، فينبغى إذن أن يكون الإنسان كلمة غير كلمة النفس. فإن كان كذلك، فما الذى يمنعنا أن نقول أن الإنسان هو المركب من نفس وجسم؟ فإذن تكون النفس ذات كلمة ما من أنواع الكلم. وإنما أعنى بالكلمة الفعل، وذلك أن للنفس فعلاً من أنواع الفعل، ولا يمكن أن يكون الفعل من غير فاعل. وكذلك يكون الكلمة التى فى الحبوب، فإن الحبوب ليست بلا نفس. وأنفس الحب ليست بأنفس مرسلة، وذلك أن لكل حب من الحبوب نفساً غير نفس صاحبه- وتحقيق ذلك

---

[1] انظر الملحق الأخير من هذه المقدمة.

[2] كتاب ألولوجيا لأرسطو... نشرة ديتريصى.. برلين ١٨٨٢ ص ٦٤.

[3] IV, 4, 39.

اختلاف فواعلها، وإنما قلنا أن للحبوب أنفساً لأن الكلمات الفواعل التى فيهن ليست بأنفس. وليس بعجب أن يكون لهذه كلها كلمات، أعنى أن تكون فعالة. وذلك أن الكلمات الفواعل إنما هى أفاعيل النفس النامية. فإن كانت النفس على هذه الصفة أى أن فيها كلمات فواعل، فلا محالة أن فى النفس الإنسانية كلمات فواعل تفعل الحياة والنطق"[1].

هنا نجد المعنى قد ازداد وضوحاً، إذ تصبح هذه "الكلمات" هى مبادىء الفعل، فى الحبوب أى البذور، كما فى النفس الإنسانية. والترجمة صالحة من حيث وجود كلمة "فواعل" لأن هذه المبادىء البذرية هى حقاً الأصل الفعال لتكوين الأنواع المختلفة، كما أوضحنا من قبل- غير أن وجود لفظ "كلمات" يشوه المعنى كمل قلنا. والأصح أن يترجم اللفظ logoi بقولنا "مبادىء"، من حيث أن المقصود هنا مبادىء فعالة.

وإذا شئنا مزيداً من التأييد لهذه الفكرة، فهناك نصوص خاصة عند أفلوطين لو ترجمت فيها كلمة logoi بمعنى "عقل" لشوهت المعنى، من ذلك قوله "والظل الذى تلقيه النفس يمتد بقدر ما يمتد المبدأ الذى يصدر عنها"[2].

فهنا لو ترجم اللفظ بقولنا "العقل"، لكان التناقض واضحاً، لأن العقل هو الذى تصدر عنه النفس، وليس العكس.

---

(1) ألولوجيا أرسطوص ١٤٧ و١٤٨.

(2) IV, 3, 9.

ملحق (٢)
الطبيعة
physis

كانت مشكلة الانتقال من العالم المعقول إلى العالم المحسوس مشكلة رئيسية حاضرة فى ذهن أفلوطين على الدوام. فالمبادىء البذرية، كما رأينا، هى الأفكار الفاعلة للعقل، التى يشكل بها الموجودات وينتجها. وهذه المبادىء موجودة فى النفس الكلية. ولكن هل معنى ذلك أن النفس الكلية تتصل مباشرة بالمحسوسات لتشكلها عن طريق هذه المبادىء؟ لو صح ذلك، لكان معناه أن أحد المبادىء العليا الثلاثة، وهى الواحد والعقل والنفس، يهبط من مكانته العليا ليتصل بالعالم المحسوس. وهذا ما يأباه تفكير أفلوطين، ومن هنا كان كلامه عن وجهين للنفس الكلية: وجه أعلى، هو ماهية تعلو على المحسوس، ولا تبدد ذاتها فى عالم الأجسام، أو تؤثر تأثيراً مباشراً، ووجه أدنى، يرتبط بجسم الكون مثلما ترتبط النفس الإنسانية بجسم الانسان، وهذا الوجه الثانى هو الذى يسميه بالطبيعة. فالنفس، بوصفها ماهية متوسطة بين العالمين، ينبغى أن تنقسم إلى وجهين يتصل كل منهما بعالم معين.

وهذه النفس الكلية السفلى، أو الطبيعة، تضفى الصور التى تنقل إليها من النفس الأعلى، عالم الأجسام. فهى القوة الفعالة فى النفس الكلية، وهى أدنى درجات العالم الروحى أو المعقول، وبعدها مباشرة يبدأ العالم المحسوس. وهو يقارنها بالوجه الآخر من النفس الكلية، الذى يسميه أحياناً بالحكمة phronesis فيقول "إن الحكمة هى الحد الأعلى والطبيعة الأدنى، فالطبيعة صورة للحكمة. ولما كانت هى الجزء الأدنى من النفس، فإنها لا تشتمل إلا على آخر أشعة العقل... وهكذا لم تكن الطبيعة عارفة، بل خالقة فحسب... والطبيعة هى انعكاس تلك النفس(الكلية) على المادة، وعند الطبيعة بل قبلها، تنتهى سلسلة موجبة الفعل بالنسبة إلى المادة، سلبية بالنسبة إلى النفس"[1].

---

[1] IV, 4, 13.

فالطبيعة إذن واسطة النفس الكلية إلى الموجودات المحسوسة، وقوتها المحركة الفعالة. وهى الملكة الفعالة فى النفس الكلية، والوجه الخارجى من حياتها، والمظهر الذى يتبدى عليه نشاطها، والذى بدونه تكون منطوية على ذاتها. ومع ذلك فالطريقة التى يوضح بها أفلوطين كيفية إتمام الطبيعة لفاعليتها هى طريقة روحية خالصة. فالطعبية تخلق بأن تتأمل ما فوقها، أى أن التأمل هو مصدر الحياة، وهو يمتد فى سلسلة الموجودات من أعلاها إلى أدناها. وبقدر ما يضعف تأمل الموجود لما فوقه، يقل خلقه. ورغم أن هذا التفسير تمشياً مع تفكير أفلوطين العام، فلا شك أنه لم يعرف كيف يوفق بين العالمين، وكيف يجعل من الطبيعة مبدأ روحياً أدنى، يتصل بالمادة، وفى نفس الوقت يستمد فاعليته من تأمله لما فوقه. فإذا سلمنا بمبدأ التأمل فستظل مشكلة الاتصال بالمادة قائمة لم تحل.

ولا شك أن استخدام أفلوطين لكلمة الطبيعة بهذا المعنى يبدو مخالفاً لكل المعانى التى اعتدنا أن نفهم بها هذه الكلمة. فأول معنى يتبادر إلى الأذهان، فى استخدامنا الحالى للكلمة، هو أن الطبيعة مجموع الموجودات. ولم يكن ذلك المعنى مائلاً فى ذهن أفلوطين. فهو يطلق على مجموع الموجودات اسم "الكون" أو "العالم" أما الطبيعة فهو يقصد بهامبدأ للحركة والفعل، فهى موجود كالنفس ولكن فى رتبة أدنى. وعلى ذلك فليس فى وسعنا أن نوافق على الشرح المفصل الذى سرده "انج" لفكرة الطبيعة عند بقية فلاسفة اليونان السابقين على أفلوطين ليثبت به أن أفلوطين قد أضاف معنى جديداً إلى معانيهم السابقة، وأن حياة الطبيعة عنده هى ارتفاع إلى أعلى وصعود نحو أنواع أرقى من النشاط، بينما الفلاسفة السابقون لم يهتدوا إلى هذا المعنى، وتكلموا عن الطبيعة بوصفها مجموع من الذرات الكونية، كما قال الذريون، أو بوصفها مادة حية، كما قال الطبيعيون الأولون[1]. فهذه المقارنة فى رأينا فاشلة، لأن أفلوطين لم يسر فى نفس الطريق الذى سار فيه فلاسفة اليونان بالنسبة إلى تصوره لفكرة الطبيعة، ولا وجه للمقارنة بينه وبينهم. فهؤلاء ينظرون إلى الطبيعة بوصفها مجموع الموجودات، أما هو فلم يفهم الطبيعة على أنها جوهر، وإنما هى وجه من أوجه النفس الكلية، أو قوة من قواها.

---

(1) Inge : The Phil. Of Plotinus, vol, I..., pp. 153- 155.

ملحق (٣)
التعاطف

من أهم الأفكار التى استعان بها أفلوطين فى أبحاثه الطبيعة، فكرة التعاطف. وهذه الفكرة رواقية الأصل، كماأن استخدامها عنده إنما كان لأغراض تشبه إلى حد كبير تلك التى استخدمها الرواقيون من أجلها، مما يدل على أن أفلوطين- رغم نقده الدائم للمذهب الرواقى- قد استفاد منه كثيراً، وخاصة فى أبحاثه الطبيعة.

وأصل فكرة التعاطف، عند أفلوطين كما عند الرواقية، هو الاعتقاد بأن الكون كائن حى واحد. فإذا طبقنا على الكون نفس الصفات التى نراها فى الكائنات العضوية، فسنجد أن كلا من أجزاء الكون "يتعاطف" مع الآخر، أى يتقارب منه فى الشعور ويكون معه وحدة واحدة. ولو بحثنا عن الصفة المميزة للكائن العضوى الحى، لوجدناها صفة الوحدة التى تجمع بين كل أجزاءه وإن بعدت. فكل جزء فى البدن الحى مستقل يؤدى وظيفته الخاصة، ولكنه فى نفس الوقت يتضافر مع المجموع من أجل تحقيق غاية واحدة، ويحس بتقاربه مع بقية الأجزاء.

ولهذه الفكرة، إذا طبقت على الكون، استعمالات عديدة. والواقع أنا نجدها عند أفلوطين تؤدى عدة أغراض متباينة، فهى المفتاح الذى كان يعالج به كثيراً مما استعصى عليه من المشاكل. فالفكرة تستخدم عنده لتبرير السحر: إذ أن السحر يمكن أن يفسر عقلياً، فى رأيه، إذا تصورنا أن القوى المتعاطفة فى الكون تتقارب وتخضع للقوى الشبيهة بها، التى يحاول أن يستدعيها الساحر. وكذلك التنجيم: لأن الكون كل متعاطف، بحيث يمكن أن تنبىء أشكال أجزاء معينة منه بما يحدث فى أجزاء أخرى. كذلك يبرر تأثير الدعاء والصلاة بتعاطف الكائنات العليا معنا، بحيث يمكنها أن تجيب رغباتنا. والإدراك الحسى أيضاً يفسر بالتعاطف، لأن إدراك ما هو بعيد يستحيل، فى نظر أفلوطين، لو لم تكن تجمع بين الإنسان وبين ما ندركه تلك الوحدة الناشئة عن مشاركتهما فى كون عضوى واحد.

ورغم أن فكرة التعاطف قد استغلت عند أفلوطين لأغراض شتى، معظمها مبنى على معتقدات خرافية شائعة، فقد كانت لها قيمتها فى مذهبه. إذ أنه استطاع بها أن يفسر فكرة التأثير عن بعد، فى شتى مظاهرها، بأن يكتفى بالقول أنه تأثير للشبيه على شبيهه الذى يشترك معه فى كون حى واحد، دون أن يضطر إلى الالتجاء إلى فكرة اتصال المادى المباشر، فكأنه استخدم فكرة رواقية(هى التعاطف) ليحارب بها فكرة رواقية أخرى(هى الصلة المادية التى يتم بها تأثير أى جزء من الكون على الجزء الآخر).

ملحق (٤)
الأساطير عند أفلوطين

كان أفلوطين ينظر إلى الأساطير القديمة على نحو يماثل نظرة أفلاطون إليها، فيحاول فى كل فرصة أن يكشف المعانى الخفية التى تنطوى عليها تلك الأساطير. بل أن أفلوطين كان فى هذا المضمار أعمق من أفلاطون[١]، وإن لم يكون من ملاحظاته المتفرقة مذهبًا متكاملاً عن الأساطير. والواقع أن الأسطورة عنده تكشف عن ماهية الأشياء وحقيقتها، ولكن تتعاقب فيها الحوادث والماهيات تعاقبًا تاريخيًا زمنيًا، بينما الترتيب العقلى منطقى فحسب. ومعنى ذلك أن كل ما على الفيلسوف هو أن يمحو عن التتابع فى الأساطير صفة الزمانية، ويجعله ترتيبًا منطقيًا لمراحل الموجودات، فيصل إلى حقيقة الأشياء.

وهكذا يسعى أفلوطين إلى كشف المعانى الفلسفية العميقة من الأساطير اليونانية، ويفسرها تفسيرًا فيه كثير من الطرافة. فأورانوس يمثل الواحد الأول، وكرونوس — الذى يمثل العقل الأول — يحطم أباه، لأن نشأة العقل تستتبع انقسام الوحدة الأولى وشطرها شطرين. كما أن العقل الأول هو المصدر الذى نشأ عنه العالم المعقول، وهو الذى يستوعب ذلك العالم المعقول فى ذاته، مثلما ينجب كرونوس أولاده ثم يلتهمهم فيما بعد. ولما كان العالم المعقول فى ثبات دائم، فقد صور كرونوس دائمًا مقيدًا بالأغلال . ولكن زيوس يفر من كرونوس وينزله عن عرشه، فيمثل بذلك انفصال النفس الكلية عن العقل الأول. وهكذا تتسلسل المبادئ الثلاثة الأولى زمنيًا فى الأساطير، ومنطقيًا عند أفلوطين.

ومن أهم الأساطير التى يرد ذكرها فى التاسعية الرابعة أسطورة باندورا[٢] التى يخلقها بروميثيوس ويضفى عليها هو وبقية الآلهة كل العطايا، فيدل بذلك على العناية الكبرى التى يلقاها العالم من الآلهة، وعلى تنافس القوى العليا فى تشكيل العالم. وفى موضع آخر يشبه أفلوطين العالم المحسوس، من حيث هو انعكاس

---

(١) Vacherot : Hist. Crit.., vol. II, p. 105 .

(٢) IV, 3, 14 .

للعالم الأعلى، بمرآة ديونيزوس[1]، وحين يتحدث أفلوطين عن إلهات فهو فى أغلب الأحيان يعنى نفوسًا، أما حين يتحدث عن آلهة، فيعنى عقولاً. لهذا نراه يرمز إلى نفس الأرض بالإلهة "هيرا Hera " وإلى نفس العالم بالإلهتين هستيا وديمتر Hestia and Demeter[2].

أما أسطورة هرقل، التى مثل فيها أفلوطين علاقة الحكمة العملية بالحكمة النظرية، فقد تحدثنا عنها فى موضع آخر.

وعلى أية حال ففى وسعنا أن نقول أن تفسير أفلوطين للأساطير كان تفسيرًا فلسفيًا عميقًا. ونزعته هنا تشبه ميله إلى تبرير الخرافات الشائعة فى عصره، من سحر وتنجيم، على أسس عقلية فلسفية. وكل ما فى الأمر أنه يظل يعترف بأن هذه أساطير، أما تلك الخرافات الشائعة فقد خلط بينها وبين الحقائق الواقعة، وظل إلى النهاية يعتقد بصحتها.

---

(1) IV, 3, 12.
(2) IV, 4, 27.

ملحق (٥)
التساعية الرابعة وكتاب أثولوجيا أرسط

للتساعية الرابعة التى نحن بصدد تقديمها فى هذا البحث، أهمية كبرى فى الفكر العربى، إذ أنها كونت – مع التساعية السادسة – جزءاً هامًا من كتاب الربوبية، أو "الأثولوجيا" الذى نسبه العرب خطأ إلى أرسطو. ولما كان هذا الكتاب ذا تأثير كبير فى التطور الأول للفلسفة الإسلامية، فليس لنا أن نغفل – فى تقديمنا لهذه التساعية – الإشارة إلى تأثير مذهب أفلوطين على الفلسفة الإسلامية، وإلى العوامل التى ساعدت على تفهم الإسلاميين للفلسفة اليونانية كلها من خلال مذهبه. وسنتحدث أولاً عن أسباب تأثر العرب بالأفلاطونية المحدثة – وهو التأثر الذى ظهر بوضوح فى تلك الأهمية العظمى التى احتلها كتاب الربوبية فى الفكر العربى – ثم ننتقل إلى الكلام عن كتاب الربوبية وهل يرجع فى النهاية إلى تعاليم أفلوطين أم إلى غيره، وأخيرًا نحدد المواضع التى ترد إلى التساعية الرابعة من ذلك الكتاب ..

لم يكن انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب – فى أول الأمر – عن طريق الأفلاطونية المحدثة مجرد مصادفة عارضة. قد كانت هناك أسباب عميقة أدت إلى أن يكون هذا المذهب اليونانى المتأخر خير معبر ينتقل عليه الفكر اليونانى ليمتزج بالفكر العربى. فذلك المذهب كان بطبيعته جامعًا بين المذاهب اليونانية السابقة، لا عن طريق التلفيق، بل كونت هذه المذاهب فيه وحدة تسودها فكرة جديدة نابعة عن روح العصر الذى ظهر فيه، هى المزج بين الدقة العقلية والشعور الصوفى. وإذا كانت النزعة الأفلاطونية قد غلبت على هذا المذهب فلا يجب أن ننسى أن أنصار الأفلاطونية فى ذلك العهد كانوا هم ذاتهم من المتعمقين فى دراسة أرسطو. ولدينا مثل واضح لذلك فى شخص فورفوريوس، الذى كان أخلص تلاميذ أفلوطين، وفى نفس الوقت كان واحدًا من أكبر شراح أرسطو. فإذا كان العرب يرغبون فى مذهب يجمع لهم خلاصة الفكر اليونانى كله، ويقدمه إليهم فى صورة تشف عن روح صوفية قريبة من أذهانهم، فتعاليم الأفلاطونية المحدثة هى خير ما يفى بهذا

الغرض. ولا شك فى أن نسبة هذه التعاليم إلى أرسطو - كما حدث فى كتاب الربوبية الذى نحن بصدده - أمر يسهل تعليله، لأن أنصار الأفلاطونية المحدثة كانوا فى نفس الوقت، كما بينا، من شراح أرسطو ودارسيه، فلم يكن غريبًا أن يخلط بين المذهبين، وأن تأتى تعاليم الأفلاطونية المحدثة إلى العرب منسوبة إلى أرسطو.

ثم أن فلسفة تظهر فى مجتمع يحتل الدين فيه مكانة كبرى، كالفلسفة الإسلامية، كان لابد أن تتجه منذ بداية الأمر إلى الأفلاطونية المحدثة، بما عرف عنها من تأثر بالنزعات الدينية الشرقية. فالروح التى بدأت بها الأفلاطونية المحدثة فى الظهور كانت تنطوى على لمحات دينية لا سبيل إلى إنكارها. ويكفى أن كبار المفكرين الذين مهدوا لظهورها كان لهم أصل دينى معروف. فتأثير الديانة اليهودية واضح كل الوضوح عند فيلون. ثم إن نومينيوس، على ما يقال، قد قارن بين تعاليم أفلاطون وموسى فلم يجد بينهما فارقًا، ومن هنا قال إن أفلاطون لم يكن إلا موسى متحدثًا باليونانية[1]، أما أمونيوس، مؤسس المدرسة من الناحية التاريخية، فيكفى أنه ولد مسيحيًا، وظل متأثرًا بالأصل الذى نشأ منه حتى بعد أن تخلى عن المسيحية من أجل التفرغ للفكر الخالص. وإذن فالأفلاطونية المحدثة قد امتزجت بعناصر دينية منذ بدايتها، وإذا كانت هذه العناصر لم تظهر واضحة فى تفكير أفلوطين، فلا شك أنها قد أثرت فى البيئة العامة التى ظهر فيها تفكيره، ولم يكن ممكنًا أن يتفلسف مفكر مثله دون أن يتأثر بظاهرة سائدة كهذه. وهكذا توافر سبب آخر جعل الأفلاطونية المحدثة خير رسول ينقل الفكر اليونانى إلى الفلاسفة الإسلاميين.

ولنضف إلى ذلك سببًا أخيرًا هو تلك المرونة التى غلبت على هذا المذهب، فقد أمكنه أن يوفق بين نزعات متعارضة، كالأفلاطونية والمثالية والرواقية، فضلاً عن بعض تعاليم المذاهب الدينية. ومثل هذه المرونة كفيلة بأن تمكنه من التمشى مع التفكير الإسلامى، ومن أن ينقل إليه خلاصة الفلسفة اليونانية دون أن يحدث بينهما تنافر أو تباعد.

---

(1) **Ravaisson : Essai.., tome II, p. 368 .**

وهكـذا كان تأثر العرب بالأفلاطونية المحدثة أمرًا لابد منه. فكتاب الربوبية الذى كان من أهم وسائل هذا التأثر، قد لعب إذن دورًا هامًا فى مستهل عهد الثقافة العربـية الفلسـفية. ولكـن علينـا أولاً أن نجيـب عـن هـذا السؤال : ما هو أصل ذلك الكـتاب؟ لا شـك أن كـل إجابـة عـن هذا السؤال ستكون تقريبية لأن مؤلف الكتاب مجهـول. ولقد تفاوتت الآراء والتخمينات فى هذا الموضوع تفاوتًا كبيرًا. فمن الباحثين مـن يـرى أن الكتاب إنما هو مجموعة من الدروس الشفهية لأفلوطين، جمعها تلميذه أميلـيوس Amelius وأضـاف إلـيها بعض الملاحظات والتعليقات[1]. وغير هؤلاء من الكـتاب مـن لا ينسـبه إلى تعالـيم أفلوطـين مباشرة بل إلى فورفوريوس، بوصفه تلميذًا لأفلوطـين وشـارحًا لأرسـطو فى نفس الوقت. ومن ممثلى هذه الفئة المستشرق الألمانى "ديتريصـى" فـى مقدمـة نشرته لكتاب الربوبية، وهى النشرة التى سنعرض لها فيما بعـد. ويكـاد "بريـيه" يقترب من هذا الرأى، فقد لمح إلى التشابه الملحوظ بين أسلوب كـتاب الربوبية، وبين الكتاب الذى جمع فيه فورفوريوس مقتطفات من التساعيات، مع بعض الإيضاحات فى الأسلوب، وأسماه "مدخل إلى المعقولات"[2].

وعـلى العكـس مـن ذلـك نـرى بعض الباحثين يؤكدون أن الكتاب بعيد عن أفلوطـين، وأنه أقرب إلى تعاليم "برقلس Proclus" — وهو أظهر أقطاب الأفلاطونية المحدثـة بعـد أفلوطين — بل ويرون على وجه التحديد أن مؤلفه المجهول قد حاول التوفيق بين نظريات برقلس، وتعاليم "دنيس الايروباجى Dénys l'Aéropagite" وميتافـيزيقا أرسـطو، وإن كانـت روح بـرقلس غالـبة علـيه. وهذا هو رأى "دوهيم"[3] الـذى يـتابع فـيه "رافيسـون". ويقـترب مـن ذلـك فاشرو Vacherot الذى يرى أن الكـتاب راجـع إلى عهـد مـتأخر نسـبيًا من عهود الأفلاطونية المحدثة، تم فيه المزج بين الأفكار المشائية والتعاليم الأفلاطونية[4].

وهكـذا تـتفرع هـذه الآراء المتبايـنة إلى فرعين كبيرين : فرع يرد الكتاب إلى تعالـيم أفلوطـين ذاتـه، ويـرى أن محـتوياته إمـا دروس مباشرة ألقاها أفلوطين، وإما

---

(1) **P. Henry : Les états du texte de Plotin, Paris, 1938, p. XIV.**

(2) **Bréhier : Ière Ennéade, Introduction, p. XXII.**

(3) **Duhem : Système du monde .., Ier vol., p. 365.**

(4) **Vacherot : Hist. Crit.., tome III, p. 87.**

مقتطفات من التساعيات أضيفت إليها بعض التعليقات — والفرع الآخر يقول بابتعاد الكتاب عن تعاليم أفلوطين، وبأنه أقرب إلى العهود المتأخرة من الأفلاطونية المحدثة، وخاصة ذلك العهد الذى ظهر فيه برقلس، أو الذى تم فيه امتزاج التراث المشائى بالتعاليم الأفلاطونية المحدثة.

والرأى الذى نؤثره هو الرأى الأول. فكتاب الربوبية أو الأثولوجيا — على ما نعتقد — مجموعة من المقتطفات المستمدة من التساعيات ، وإن كانت قد أضيفت إليها بعض التعليقات على يد جامعها، الذى جعل لها ترتيبًا خاصًا، ربما كان مناظرًا لترتيب الدروس الشفهية التى كان يلقيها أفلوطين.

ولكنى نؤيد هذا الرأى، ينبغى علينا أولاً أن نرد على الرأى المضاد بفرعيه: الفرع الذى ينسبه إلى الأفلاطونية المتأخرة التى تأثرت بالمشائية، والفرع الذى ينسبه إلى برقلس وبعض المذاهب التى ارتبطت به.

أما الذين أرادوا أن ينسبوا الكتاب إلى عصر متأخر من عصور الأفلاطونية المحدثة، على أساس ظهور بعض الأفكار الأرسطية فيه، فيرد عليهم بأنه ليس ثمت ما يدعو إلى أن نرجع إلى عصر متأخر من عصور الأفلاطونية حتى نهتدى إلى نزعات مشائية. إذ أن عصر أفلوطين ذاته كان يتصف بالتعمق فى دراسة أرسطو بجانب أفلاطون، بل أن الأفلاطونية المتوسطة — التى سبقت الأفلاطونية المحدثة — قد امتزجت فيها النزعة المشائية مع الأفلاطونية، كما أوضحنا من قبل. ويكفى كل الكفاية لتفسير ظهور هذه اللمحات المشائية أن يكون الكتاب من جمع أحد تلاميذ أفلوطين المباشرين، الذين عرفوا باطلاعهم على تعاليم أرسطو، مثل فورفوريوس.

أما القول بأن الكتاب لا يمكن أن يرجع إلى أفلوطين، وإنما إلى برقلس أو على الأقل إلى توفيق بينه وبين ميتافيزيقا أرسطو ومذهب دنيس الايروباجى، وهو الرأى الذى نادى به رافيسون ومن بعده دوهم Duhem "، فيحتاج إلى مناقشة أكثر تفصيلاً، ما دمنا نرمى إلى أن نثبت فى النهاية أن ذلك الكتاب قد استمد من أفلوطين مباشرة.

أما أوجه الاختلاف بين آراء كتاب الأثولوجيا، وبين آراء أفلوطين — كما يرى القائلون بأن الكتاب لا يمكن أن يرد إلى أفلوطين مباشرة — فمن أهمها أن

كتاب الأثولوجيا يجارى برقلس حين يضع بين الواحد والعقل الأول وسطًا هو الوجود الذى تستمد منه كل الأشياء وجودها، وإن كان كتاب الأثولوجيا لم يستخدم لفظ "الوجود"، بل تحدث عن الكلمة الإلهية[1]. وعلى أية حال فقد قال مؤلف ذلك الكتاب بمبدأ متوسط بين الواحد والعقل، بينما رأى أفلوطين أن العقل يلى الواحد مباشرة، ولم يجعل بينهما وسطًا. كما أن مؤلف الأثولوجيا قد أكد الصلة الوثيقة بين الكلمة الإلهية وبين الله، أو الواحد، وكاد أن يجعلهما حقيقة واحدة، ومعنى ذلك أن الكلمة الإلهية فوق العقل الأول. ومع ذلك فإن "دوهم" يعترف بأن كاتب الأثولوجيا يورد أحيانًا ترتيب المبادئ على النحو الآتى: الله، ثم الكلمة، ثم العقل، وتليه النفس الكونية والطبيعة. وأحيانًا أخرى يرتبها على النحو الآتى : الله، العقل، النفس الكونية، الطبيعة. أى أنه أحياناً يضع الكلمة الإلهية ضمن المبادىء، وأحياناً أخرى يغفلها. ويستنتج "دورهم" من ذلك أن كاتب الأثولوجيا يجعل الكلمة أحياناً فى هوية مع الله وأحياناً يفصلها عنه.

هذا هو ملخص أهم الحجج التى يتذرع بها القائلون بأن كتاب الأثولوجيا لا يمكن أن يكون قد ألف أو جمع نقلاً عن أفلوطين، إنما لابد أن يكون قد ظهر على يد الأفلاطونيين المحدثة فى عصر متأخر نسبياً، يكون قد تأثر بالآراء المسيحية، وخاصة فى فكرة الكلمة الإلهية، وخير من يصلح لذلك برقلس.

ولكى نرد على هذه الحجة ينبغى علينا أولاً أن نعرض للطريقة التى وصلت بها أفكار ذلك الكتاب إلى الباحثين الغربيين. فالنص اليونانى الأصلى لذلك الكتاب مفقود، كما هو معروف. وأقدم نص له هو الترجمة العربية التى قاك بها "عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى" وصححها الكندى ونشرها ويتريصى لأول مرة فى برلين سنة ١٨٨٢، كما نشر لها فى العام التالى ترجمة إلى الألمانية. وقد ظهرت لهذا الكتاب ترجمة لاتينية فى عام ١٥١٩، عنوانها "أثولوجيا أرسطو أو الفلسفة الصوفية عند المصريين".

"Aristotalis Stagiritae Theologia sive mystica Philosophia secundum Aegyptios"

---

[1] Duhem : Ibid.., P. 367.

وإذا كان أنصار الرأى القائل بأن الكتاب يرجع إلى عهد متأخر عن أفلوطين يعتمدون على ظهور فكرة الكلمة فى هذا الكتاب، وفى ترجمته اللاتنية التى رجع إليها وحدها معظم الباحثين الغربيين فيما عدا المستشرقين منهم- ففى وسعنا أن نرد على هذا الرأى بقولنا أن وجود هذا المصطلح، " أى الكلمة Verbum " ليس إلا ترجمة للفظ اليونانى logos ، الذى يعنى العقل و الكلمة معاً، والذى كان يستخدمه أفلوطين كثيراً، ولم يكن عند أفلوطين راجعاً إلى تأثره بتعاليم مسيحية على الإطلاق. ولدينا على ذلك دليل واضح فيما حدث فى الترجمة العربية لهذا المصطلح. ففى كتاب الأثولوجيا ذاته رأينا مصطلحاً مثل "المبادىء البذرية logoi spermatichoi " يترجم بالكلمات الفواعل، أى أن لفظ "الكلمات" يناظر لفظ logoi فى اليونانية. ومن المعروف أن هذا المصطلح رواقى بحت، لا صلة له بالمبادىءالمسيحية أو بآراء برقلس فى الأصل. ولو وجدنا فى العربية مصطلحاً مثل"الكلمة"، كما فى هذه الحالة، فلن يكون هذا مبرراً للقول بضرورة تأثر النص الذى ورد فيه بأفكار مسيحية أو أفلاطونية متأخرة، لمجرد ارتباط لفظ "الكلمة" بأفكار مسيحية فيما بعد. فليس اللفظ هنا سوى ترجمة لمصطلح يونانى معروف.

وإلى هذا الحد يمكننا تعليل لفظ "الكلمة" وظهوره فى هذا الكتاب. ولكن كيف نعلل جعلها مبدأ مستقلاً بجانب العقل؟ الواقع أن من أهم الصفات التى يتميز بها تفكير أفلوطين، ميله إلى أن يقسم كل مبدأ تقسيماً ثنائياً، فيجعل له وجهاً أعلى ووجهاً أدنى. فالنفس الكلية يقسمها إلى وجهين: الأعلى هو النفس الكلية الفعالة، والأدنى هو الطبيعة. بل إنه يقسم النفس الفردية ذاتها إلى هذين الوجهين فى بعض الأحيان[1]. والمبادىء البذرية تنقسم بدورها، تبعاً لازدواج النفس، إلى مبادىء أولى، ومبادىء مستمدة منها[2]. فليس من المستغرب أن يكون أفلوطين فى دروسه الشفهية مثلاً قد جعل للعقل، وهو المبدأ الذى يلى الواحد مباشرة، وجهين، أحدهما أقرب إلى الواحد الأول، وهو الذى ترجم فى اللاتنية بلفظ "الكلمة"، والآخر هو العقل الذى تنشأ عنه بقية المراتب فى سلسلة الوجود. أى أن أفلوطين كان فى تلك

---

(1) IV, 3, 10.

(2) IV, 4, 7.

الدروس الشفهية يتحدث أحياناً عن العقل باعتبار أن لـه وجهين، وأحياناً يتحدث عن العقل بوجـه عـام- تماماً كما كـان يفعل بالنسبة إلى النفس الكلية. وعلى هذا الإحساس وحده نستطيع أن نهتدى إلى تفسير مقنع لـتلك الظاهـرة التى أوردها القائلون بالـرأى المضاد لرأينا، ولم يستطعوا أن يأتوا بتعليل لها، وهى ظاهرة ورود لفظ "الكلمة" فى كتاب الأثولوجيا بوصفه واحداً من المبادىء حيناً، وإغفال الكتاب له حيناً آخر، مكتفياً بذكر العقل وحده، ثم النفس الكونية الطبيعية.

والنتيجة التى ننتهى إليها من كل ذلك هى أنه ليس ثمت ما يدعو إلى الاعتقاد بوجود آراء فى كتاب الأثولوجيا تختلف اختلافاً أساسياً عن آراء أفلوطين. وليس معنى هذا أن الكتاب لم يتضمن إلا آراء أفلوطين وحدها، فالواقع أن تعاليم أرسطو كانت شائعة- كما قلنا- بين تلاميذ أفلوطين، ولكن الكتاب فى مجموعة مأخوذ عن أفلوطين، مع بعض الشروح والتعليقات التى أضافها تلاميذه.

ويكفينا لتدعيم هذا الرأى، أن نأتى بالدليل الايجابى على صحته، فنقارن بين محتويات الأثولوجيا وتساعيات أفلوطين. ولما كنا هنا بصدد تقديم التساعية الرابعة، فسنكتفى بذكر المواضع المشتركة بين ذلك الكتاب وبينها، لأن هذه التساعية- مع السادسة- هى التى استمدت منها أجزاء كثيرة فى الكتاب. وسيتضح لنا بعد المقارنة أنه ليس من الدقة العلمية فى شىء أن ينسب كتاب اقتبست فيه كل هذه الأجزاء من أفلوطين، إلى مؤلف مستقل، مثل برقلس.

وستكون إشارتنا أولاً إلى كتاب الربوبية تبعاً للتبويب الوارد فى طبعة "ديتريصى" السالفة الذكر، ولأرقام الصفحات فى هذه الطبعة أيضاً، ثم نطابق بين هذه وبين المقالات والفصول المتفرعة منها فى تساعية أفلوطين:

الميمر الأول :

١- الموضوع الأول الذى يبحثه كتاب الأثولوجيا، بعنوان "فى النفس" يطابق الفصول ١٣ و ١٤ و ١٥ من المقال السابع فى هذه التساعية، وعنوان المقال الذى تنتمى إليه هذه الفصول عند أفلوطين هو "فى خلودد النفس".

٢- والموضوع الثانى فى الأثولوجيا، بعنوان "كلام له يشبه رمزاً فى النفس الكلية" (ص ٨ و ٩ و ١٠ و ١١ من النص العربى) يطابق الفصل الأول وبداية الفصل

الثاني من المقال الثامن من هذه التساعية، وعنوانه "في هبوط النفس في الجسم".

الميمر الثاني :

٣- بداية الميمر الثاني (ص ١٤) مطابقة لبداية المقال الرابع من هذه التساعية، وعنوانه(الإشكالات المتعلقة بالنفس، ب)، فيما عدا الكلمات الثلاثة الأولى من هذا المقال، التي هي تكلمه لسؤال لم يتم في نهاية المقال الثالث. ويستمر هذا التطابق عشر صفحات كاملة من النص العربي، حتى نهاية الفقرة الأولى من ص ٢٤، وهي تقابل الفقرة الأولى من الفصل الرابع من المقال الرابع في النص اليوناني.

٤- ابتداء من الفقرة الثانية في ص ٢٦ من النص العربي، نجد ما يطابق النصف الثاني من الفصل ١٩ من المقال الثالث في النص اليوناني. وتستمر المطابقة حتى نهاية الميمر الثاني ص ٣٢، وهي تطابق الفقرة قبل الأخيرة من الفصل ٢٠ من المقال الثالث من التساعية.

الميمر الثالث :

٥- أول الميمر الثالث ص ٣٣ من النص العربي، يطابق الفقرة الثانية من الفصل ٨ من المقال الثامن في النص اليوناني. وتستمر المطابقة حتى ص ٣٥ من النص العربي ، وتقابل نهاية هذا الفصل.

٦- ص ٣٦ من النص العربي تطابق الفقرة الأخيرة من الفصل ٨ من المقال الثامن في النص اليوناني. ويستمر التطابق حتى الفقرة الأولى من فصل ٨ (١)، ثم تقابل بقية الصفحة في النص العربي الفصل ٨ (٢) من نفس المقال في النص اليوناني.

٧- ابتداء من ص ٣٧ يطابق النص العربي الفصل ٨ (٣) من المقال الثامن في النص اليوناني، ويستمر التطابق حتى نهاية الميمر الثالث، ص ٤٣، وهي تقابل الثلث الأول من الفصل ٨ (٥) من المقال الثامن في النص اليوناني.

الميمر السادس :

٨- أول الميمر السادس، ص ٦٠ فى النص العربى، يطابق أول الفصل ٣٩ من المقال الرابع فى النص اليونانى. ويستمر التطابق ١٥ صفحة كاملة من النص العربى، حتى نهاية الميمر السادس ص ٢٧٥، وهى تقابل نهاية الفقرة الأولى من الفصل ٤٥ من المقال الرابع. والمطابقة هنا تامة، فيما عدا الجزء الثانى من النص ٤٣ من النص اليونانى، الذى لم يرد ما يطابقه فى النص العربى.

الميمر الثامن :

٩- ابتداء من منتصف ص ٩٦، حتى الفقرة الثانية من ص ١٠٠، يطابق النص العربى الجزء الذى يبدأ عند الفقرة الأخيرة من الفصل ٤ من المقال الرابع، حتى أواسط الفصل الثامن من نفس المقال فى النص اليونانى.

الميمر التاسع :

١٠- بداية هذا الميمر ص ١٢٥ من النص العربى، تطابق أول المقال السابع من النص اليونانى، وتستمر المطابقة عشر صفحات، حتى ص ١٣٠ من النص العربى، وهى تناظر نهاية الفصل الرابع من المقال السابع فى النص اليونانى.

هذه هى المواضع التى تبين لنا وجود تطابق فيها بين نص كتاب الأثولوجيا وبين التساعية الرابعة. وينبغى أن يلاحظ أن هذا التطابق لا يعنى أن النص العربى ترجمة دقيقة للأصل اليونانى، بل كانت الجمل العربية بطبيعتها أكثر اسهاباً وأميل إلى الشرح والإطناب، فلا يمكن أن يعتمد عليها بوصفها ترجمة علمية دقيقة. غير أن المطابقة فى الأجزاء التى بيناها هنا تامة، وإن لم تكن حرفية، نظراً لطبيعة الأسلوب العربى والترجمة فى ذلك الحين.

ولا شك أن وجود تطابق فى مثل هذه المواضع العديدة بين كتاب الأثولوجيا وبين التساعية الرابعة- هذا فضلاً عن التساعية السادسة التى استمد الكتاب منها مقتطفات أخرى عديدة- فى هذا الدليل المادى الملموس على أن الكتاب لا يمكن أن يكون بعيداً عن روح أفلوطين، وأن قصارى ما يمكننا قوله فى هذا المجال هو أن الكتاب مقتطفات، أما من التساعيات مباشرة، أو من الدروس الشفهية لأفلوطين، وهى بدورها مطابقة للتساعيات فى معظم أجزاءها، وإن كانت مرتبة على نحو آخر.

فضلاً عما أضافه تلاميذ أفلوطين على هذه المقتطفات من شروح وتعليقات- وهذا هو الرأى الذى ننتهى إليه بعد هذا البحث المفصل لكتاب الأثولوجيا، وعلاقته بتساعية أفلوطين الرابعة. فكتاب الأثولوجيا يجب أن يرد فى نهاية الأمر إلى أفلوطين. فإذا لاحظنا الثلث الأول من هذا الكتاب يكاد يكون كله مستمداً من التساعية الرابعة، وأن أجزاء أخرى هامة فى الجزء الباقى من الكتاب قد استمدت بدورها من هذه التساعية- وإذا لاحظنا من جهة أخرى ذلك الدور الهام الذى لعبه كتاب الأثولوجيا فى الفكر العربى، أمكننا أن نقول أن تعاليم التساعية الرابعة ساهمت بقسط غير قليل فى تكوين العقلية العربية الفلسفية فى نشأتها الأولى، وأنها ساهمت مساهمة فعالة فى نشر مذهب الأفلاطونية المحدثة بين العرب، وهو المذهب الذى كان له أكبر التأثير على الفلاسفة المسلمين الأوائل. وظل تأثير الأفلوطونية المحدثة مسيطراً على التفكير الفلسفى الإسلامى- وإن كان قد نسب خطأ إلى أرسطو- حتى جاء الوقت الذى نقلت فيه فلسفة أرسطو الأصلية دقيقة خالية من الشوائب على يد ابن رشد.

المراجع

1- A.H. Armstrong : An Introduction to Ancient Philosophy, 2 nd ed., 1949.

2- R. Arnou : Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris, 1921.

3- R. Duhem : Le systeme du monde، tomes I et II, Paris , 1914.

4- B. Farrington : Greek Science , vol. II, London, 1949.

5- P. Henry : Les états du texte de Plotin , Paris , 1938.

6- E. Hoffmann : Platon, Zürich, 1950.

7- W.R. Inge : The Philosophy of Plotinus٣ ،rd ed., London, 1929.

8- K. Jaspers : Introduction à la philosophie (Trad, Fran.), Paris, 1951.

9- E. Krakovski : Plotin et le paganisme religieux, Paris, 1933.

10-M. Matter : Histoire de l'école d'Alexandrie٢ ،e d., paris, 1844 (3 vols).

11-W.R. Morris : Idealistic Logic, London١٩٣٣ ،.

12-Neuburger and Pagel : Handbuch der Geschichte der Medizin, 1er Band. Jens, 1902.

13-Plotin : Enneades. Edition et traduction par : Brehier, Paris١٩٢٤ ، - 26.

14-Porphyre : Vita Plotini.

15-F. Ravaisson : Essai sur la metaphtsique dAristote، tome II, Paris, 1846.

16-A. Rivaud : Histoire de La philosophie, tome I, Paris, 1948.

17-G. Rodier : Etudes de philosophie grecque, Paris, 1926.

18-J. Simon : History de L'ecole d'Alexandrie, tome I, Paris, 1845.

19-L. Thorndike : A History of Magic and Experimental Science, vol. I, New- York, 1929.
20-H. Ueberweg : Grundriss der Geschichte der Philosophie. ler Teil, 2 e Auflage, Berlin, 1926.
21-E. Vacherot : Historie critique de Lécole dAlexandrie, 3 vols., Paris, 1846- 1851.
22-T. Whittaker : The Neo-Platonists, 2nd ed., Cambridge, 1928.
23-E. Zeller : Die Philosophie der Griechen, IIler Teil, 2e. Abteilung, Ive, Auflage, Leipzig, 1903.

التساعية الرابعة

المقال الأول
في ماهية النفس (أ)

الوجـود الحقـيقى إنما هو وجود العالم المعقول، وأكمل ما فى ذلك العالم هو العقـل، غير أنه يشتمل أيضاً على النفوس، إذ أن كل النفوس فى عالمنا هذا إنما ترد منه. والـنفوس توجـد فـى ذلـك العـالم بـلا أبدان، أما فى عالمنا هذا فهى تحل فى أبـدان وتنتشـر فـيها. وفـى ذلك العالم يوجد العقل كله دفعة واحدة، فلا تقسيم فيه ولا تجـزىء، كمـا تجـتمع كـل الـنفوس فـى عـالم واحد، دون أن تفصل بينهما أية مسـافة مكانية. وكما يظل العقل أبداً غير منقسم ولا متجزىء، كذلك تظل النفس فى ذلـك العـالم غـير منقسـمة ولا مـتجزئة. غير أن من طبيعة النفوس أن تغدو منقسمة، وانقسـامها إلى أجزاء إنما يكون فى ابتعادها عن العالم المعقول ووردها إلى البدن. ومن هنا قـيل بحق أنها "تقبل الانقسام فى الأبدان" لأنها تتوزع وتتجزأ حين ترد إليها. فكـيف إذن تظـل الـنفس فـى الوقـت ذاتـه غير منقسمة؟ ذلك لأنها لا تغادر (العالم المعقول) بكليتها، بل فيها جزء لم يرد (إلى عالمنا هذا)، وليس من طبيعته أن يتجزأ. فعـبارة (أفلاطـون)"إن للـنفس ماهـية لا تـتجزأ، وماهـية يطـرأ علـيها الانقسـام فـى الأبـدان"، إنمـا تعـنى أن النفس مركبة من ماهية لا تفارق العالم الأعلى، ومن ماهية تصـدر عـن ذلـك العالم لتصل إلى عالمنا هذا، ولكنها تظل مع ذلك معتمدة على العالم الأعـلى، وكأنـهـا شـعاع صـادر مـن مركـزه. فـإذا مـا بلغت النفس عالمنا، فإنها تظل تمـتلك تلـك البصـيرة الكامـنة فى الجزء ذاته الذى يحفظ لها طبيعتها الكلية. فحتى فـى عالمنا هذا لا تكون النفس منقسمة تماماً، بل تظل أيضاً غير منقسمة: فهى تتوزع دون أن تـتجزأ إلى أجـزاء منفصـلة. أى أنهـا غير منقسمة من حيث أنها حاضرة فى مجمـوع البدن، ومن حيث أنها كل حال فى البدن كله، غير أنها منقسمة من حيث هى حالة فى كل جزء من أجزائه.

المقال الثانى
فى ماهية النفس (ب)

١- بينا فى أبحاثنا عن ماهية النفس أنها ليست جسماً، وأنها ليست بين الموجودات اللاجسمية[١]، بمثابة الانسجام، وأنها ليست كمالاً للبدن. فذلك الرأى الأخير، كما يعرض، باطل، وهو لا يكشف من ماهية النفس شيئاً، ولذا تركناه جانباً. أما القول بأن للنفس طبيعة معقولة، وبأنها فى مرتبة إلهية، فيلقى ولا شك بعض الضوء على ماهيتها. ومع ذلك فعلينا أن نواصل البحث فى هذا الموضوع[٢].

لقد ذكرنا من قبل أن الأشياء تنقسم إلى محسوسة ومعقولة، وجعلنا النفس ضمن المعقولات، فلنسلم الآن بأن موضعها بينها، ولنواصل البحث- بطريق آخر- فى الأمور التى تتصل بطبيعتها.

فلنقل إذن: إن ثمت أشياء من طبيعتها الأصلية أن تكون منقسمة موزعة، وهى تلك التى لا تقوم فيها هوية بين أى جزء منها وأى جزء آخر، أو بين أى جزء ومجموع الأجزاء، ويكون كل جزء فيها أقل من كل والمجموع[٣] بالضرورة. ومن قبيل ذلك الحجوم المحسوسة والكتل المادية، التى يشغل كل منها محلاً خاصاً، والتى من شأنها ألا يوجد شىء واحد منها فى مواضع عديدة فى نفس الآن. وفى مقابل ذلك، هناك ماهية أخرى لا تقبل أية قسمة. فهى لا تنقسم ولا تقبل انقساماً، وليست لها أبعاد، حتى فى نظر الفكر ذاته، ولذا لم تكن فى حاجة إلى محل، ولم تكن متحققة جزئياً ولا كلياً فى أى موجود بعينه. وهى تتخذ من كل الموجودات الأخرى مطية، لا لأنها فى حاجة إلى الارتكان عليها، بل لأن الموجودات الأخرى

---

(١) يلاحظ هنا وجود خطأ- مطبعى فى الغالب- فى ترجمة بريه الفرنسية إذ يرد فيها لفظ "الجسمية corporels " بدلاً من اللاجسمية، وهى فى الأصل اليونانى asumatois.

(٢) يلاحظ أن الإشارة التى يوردها أفلوطين فى مستهل المقال، يقصد بها النصف الأول من المقال السابع فى هذه التساعية حيث نقد أفلوطين المادية الرواقية وتحدث عن ماهية النفس بالتفصيل، وذلك حتى يصل إلى إثبات خلودها.

(٣) يحرص أفلوطين فى النص اليونانى على التفرقة بين الكل pas والمجموع holos.

لا تستطيع أن تظل بدونها ولا تريد ذلك. ولما كانت في هوية دائمة مع ذاتها، فإنها أشبه بنقطة تشترك فيها كل الأشياء التي تأتي من بعدها. هي كالمركز في الدائرة: فبرغم أن كل أنصاف الأقطار التي تمد من المراكز إلى المحيط تنشأ عن المركز وتستمد منه وجودها، فإن المركز ذاته يظل ثابتاً، أي أن كل أنصاف الأقطار تشارك في المركز، وهذه النقطة التي لا تنقسم هي مبدؤها، ولكن هذه الخطوط، مع ارتباطها بالمركز، تمتد خارجه.

فهناك إذن لا منقسم أول بين المعقولات، يتحكم في كل الأشياء الحقيقة، وهناك ماهية أخرى في المحسوسات، منقسمة كل الانقسام. وهناك غير ذلك وتلك، طبيعة أخرى سابقة على المحسوس، وإن كانت تقترب منه كل القرب، بل قد توجد فيه بالفعل. هذه الطبيعة ليست في الأصل متجزئة كالأجسام، ولكنها تتجزأ إذا ما وردت إلى الأجسام. فما دامت الأجسام منقسمة، فإن هذه الصورة الكامنة فيها تنقسم بدورها. ومع ذلك، فهذه الصورة توجد كلها في كل جزء من الأجزاء، بحيث أنها هي ذاتها تتكثر، وينفصل كل منها جزء منها عن بقية الأجزاء لأنه قدانقسم كلية بوروده إلى الأجسام. ومن قبيل هذه الطبيعة الألوان، والكيفيات، وكل صورة[1] يمكن أن توجد كاملة، وفي آن واحد، في عدة أجسام منفصلة، دون أن يكون تأثرنا بأي جزء من الأجسام التي تشغلها مماثلاً تأثرنا بأي جزء آخر منها[2]. فعلينا إذن أن نسلم بأن تلك الماهية بدورها قابلة للانقسام على وجه مطلق. ولكن هناك ماهية أخرى تأتي من بعد الماهية اللامنقسمة تماماً، وتنشأ عنها. تلك الماهية الأخيرة تستمد من الماهية اللامنقسمة عدم انقسامها، ولكنها لما كانت في سيرها تتجه نحو الماهية القابلة للانقسام، كانت وسطاً بين الماهية اللامنقسمة الأولى، والماهية التي تنقسم في الأجسام وتكمن فيها. ولكنها تختلف يقيناً عن اللون أو الكيفية: فهذه

---

[1] Morphe.

[2] تركيب النص في هذا الموضع غامض، وإن تكن الفكرة المقصودة غير معقدة. وأغلب الظن أنه يريد أن يوضح كيف تنقسم تلك الكيفيات التي يتحدث عنها هنا، كالألوان مثلاً، في الأجسام التي تحل فيها انقساماً تاماً، بدليل أن جزء توجد فيه تلك الكيفية لا يدرك على نفس النحو الذي يدرك به جزء آخر، مما يثبت انفصال كل من هذه الأجزاء عن الباقين، وبالتالي قابلية هذه الماهية للانقسام على نحو مطلق، على عكس الماهية الأخرى التي لا تغدو منقسمة في الأجسام إلا عرضاً وهي النفس.

حقاً توجد كما هي في عدة كتل جسمية، غير أن كل جزء منها يبعد عن بقية أجزائها بمثل ما تبعد الكتلة التي تشتمل عليها عن الكتل التي تشتمل على بقية الأجزاء. فصفة الامتداد مثلاً صفة (أو كيفية) واحدة، ومع ذلك فتلك الكيفية التي تكون هي هي في كل جزء ممتد، لا تضفي على هذه الأجزاء أية رابطة مشتركة من التعاطف[1]: إذ أن الامتداد، رغم هويته، يختلف في كل جزء (عنه في الآخر). فتلك الكيفية وإن كانت في هويته مع ذاتها إلا أنها صفة للأشياء وليست ماهية.

ومن جهة أخرى، يتبين لنا أن تلك الطبيعة التي قلنا عنها إنها تأتي من بعد الماهية اللامنقسمة وترتبط بها، هي في ذاتها ماهية ترد إلى الأجسام، ويطرأ عليها الانقسام عرضاً في الأجسام، وإن لم يكن الانقسام صفة كانت كلها قبل أن ترد إليها. ومن هنا، فمهما كان كبر حجم الجسم الذي ترد إليه، وعظم امتداده، فإنها تتخلله بأكمله، وتظل على وحدتها. وهي لا تظل بالطبع واحدة بالمعنى الذي يكون فيه الجسم واحداً: إذ أن وحدة الجسم تأتي من اتصال أجزائه، وإن يكن كل جزء مختلفاً وفي موضع مختلف. أما الطبيعة اللامنقسمة والمنقسمة معاً، التي نطلق عليها اسم النفس، فليست وحدتها كوحدة شيء متصل، وإلا اختلفت أجزاؤها، بل هي منقسمة لأنها في كل جزء من الجسم الذي تحل فيه، وهي من جهة أخرى لا منقسمة لأنها توجد بأكملها في مجموع الأجزاء، وتوجد بأكلمها في كل جزء معين من ذلك الجسم.

فمن أدرك هذا تبين له عظم النفس وقدرتها، وعلم أنها حقاً من الأمور الإلهية العجيبة، وأيقن أنها من الطبائع التي تعلو على الأشياء. فهي وإن تكن في ذاتها بلا حجم، فإنها ترتبط بكل حجم. هي هنا، ولكنها أيضاً هناك، لا على نحو مختلف، بل في هوية دائمة. وهكذا تكون منقسمة، وتظل مع ذلك غير منقسمة، أو بالأحرى هي في ذاتها، ولكنها تنقسم في الأبدان لأن الأبدان لا تستطيع، بما

---

[1] وهنا يعود أفلوطين إلى شرح طبيعة نفس الماهية التي تحدثنا عنها في الملاحظة السابقة، فيضع شرطاً للوحدة بين الأجزاء التي تتمثل فيها تلك الكيفية، هو التعاطف بينها، وهو شرط لا يتحقق في الأجزاء التي تتمثل فيها كيفية واحدة من هذا النوع، كاللون مثلاً، فالأجسام المختلفة التي يتمثل فيها اللون الأحمر مثلاً لا تتعاطف فيما بينها، لأن الكيفية المشتركة بينها من طبيعتها أن تتوزع على نحو مطلق.

فطرت عليه من انقسام، أن تقبلها غير منقسمة، فانقسامها إذن صفة تأتى من الجسم، لا من النفس ذاتها.

٢- سنرى مما نقوله الآن أن طبيعة النفس تقتضى ألا توجد نفس تامة الانقسام، أو نفس تامة الوحدة، بل ينبغى على النفس أن تجمع بين هاتين الصفتين.

فلو كان للنفس، كالأبدان، أجزاء متميزة فى مواضع مختلفة، لما تأثر جزء واحد من النفس، هو ذلك الذى يوجد فى الاصبع مثلاً، والذى يوجد فى ذاته ويختلف عن بقية الأجزاء. ولو صح ذلك لكانت هناك نفوس عديدة تتحكم فى كل جزء منا، ولما كانت للعالم بالأحرى نفس واحدة، وإنما عدد لا متناه من النفوس تنفصل كل منها عن الأخرى. ولا يجدى فى هذا الصدد القول أن هذه الأجزاء المتميزة تتصل فيمابينها، فإن ذلك الاتصال إن لم يبلغ حد الوحدة الكاملة، لكان عقيماً تماماً. وليس لنا أن نسلم بالرأى الباطل الذى يقوله (الرواقيون) من أن الإحساسات تصل إلى الجزء المدبر للنفس عن طريق انتقال تدريجي. فأول ما نلاحظه على هذا الرأى أن أصحابه يتكلمون، دون تمحيص دقيق، عن جزء مدبر للنفس. فكيف يتسنى لهم تقسيم النفس؟ وكيف يستطعيون أن يحددوا الموضع الذى يبدأ فيه أحد أجزائها وينتهى فيه الآخر؟ وأى امتداد يعزونه إلى كل جزء منها؟ وما الفارق بين هذه الأجزاء التى يقولون عنها أنها لا تكون إلا كتلة متصلة؟ وفضلاً عن ذلك، فهل الجزء المدبر هو وحده الذى يحس، أم أن بقية الأجزاء بدورها تحس؟ ولو كان الإحساس يتم فى الجزء المدبر وحده، ففى أى موضع من الكائن يحدد ذلك الجزء المدبر مكان الإحساس؟ أما لو كان يتم فى جزء آخر من النفس ليس من شأنه أن يحس، فإن هذا الجزء لن ينقل تأثره إلى الجزء المدبر، وبهذا لا يكون ثمت إحساس على الإطلاق. أما عن الجزء المدبر، فلو كان الإحساس يتم فيه، فإنه إما أن يحدث فى جزء منه فحسب، بحيث يدرك هذا الجزء الإحساس، ولا تدركه بقية الأجزاء، لأنه لا جدوى من ذلك- أو أن تحدث كثرة من الإحساسات، بل عدد لا متناه منها، يختلف كل منها عن الآخر، فيقول جزء: لقد كنت أول من أحس. ويقول آخر: لقد أحسست بالإحساس الذى تلقاه غيرى. وبهذا، فإما أن تجهل كل

الأجـزاء مصـدر الـتأثر مـا خلا الأول، أو يخطىء كل جزء ظاناً أن التأثر قد نشأ فى مجالـه الخـاص. ومن جهة أخرى، فإن لم يكن الجزء المدبر هو وحده الذى يحس، بـل يستطيع أى جزء آخر من النفس أن يحس، فلم تخصص الأول دون الباقين بأنه الجـزء المدبر؟ ولم على الإحساس أن يرقى حتى يصل إليه هو؟ وكيف يتسنى لـه أن يستخلص من الإحساسات الكثيرة، كإحساست العينين والأذنين مثلاً، معرفة بشىء واحد[1]؟

أمـا لـو كانـت الـنفس تامـة الوحـدة، وكانـت غـير منقسـمة على الإطلاق، وواحـدة فى ذاتها، ولو كانت بريئة تماماً من كل كثرة وانقسام، لما أمكنها أن تبعث الحـياة فـى كـل الـبدن الـذى تحل فيه، بل لشغلت من البدن مركزه، ولتركت بقية الكائن الحى بلا نفس.

فلابد إذن أن تكون النفس واحدة وكثيرة، منقسمة ولا منقسمة. وليس وجود الشـىء الواحـد فـى مواضـع عـدة بالأمر الممتنع، فنحن إن لم نسلم بذلك، لكنا ننكر وجـود مـبدأ يحفـظ كـل الأشـياء ويدبـرها: يحفظهـا بـأن يجمعهـا كـلها، ويدبـرها بحكمـتة- أعـنى موجـوداً يتصـف بالكـثرة، لأن الأشـياء كـثيرة، ولكـنه واحد، لأن الموجـود الـذى يحـتوى كـل شـىء لابد أن يكون واحداً. وهو بوحدته المتكثرة يبعث الحـياة فـى كـل الأجـزاء، وبوحدته اللامنقسمة يدبرها بحكمته. فللأشياء التى تفتقر إلى العقـل مـبدأ مدبـر هـو ترديد وتقليد لوحدة النفس العاقلة هذه. وذلك ما عبر عنه أفلاطـون تعـبيراً عقـيماً حـين قال بصورة مبهمة: "لقد مزج الصانع الماهية اللامنقسمة الـتى تظـل فـى هويـة دائمـة مـع ذاتهـا، والماهية التى غدت منقسمة فى الأجسام، فصـنع مـنهما نوعـاً ثالـثاً من الماهية"[2] وعلى ذلك فالنفس واحدة وكثيرة، أما الصور الـتى فـى الأجسـام فهـى كـثيرة وواحـدة، والأجسـام لا تعرف إلا الكثرة، أما المبدأ الأعلى فلا يعرف إلا الوحدة.

---

(1) إلى هذا الحد يبرهن أفلوطين على أن النفس لا يمكن أن تكون تامة الانقسام، وينتقل بعد ذلك إلى إثبات أنها لا يمكن أن تكون تامة الوحدة.

(2) Timaeus 35 A.

المقال الثالث

فى الإشكالات المتعلقة بالنفس (أ)

١- خليق بنا أن نوقف هذا البحث على كل الإشكالات المتعلقة بالنفس: فإما أن نفلح فى إلقاء ضوء عليها، أو تظل هذه المشكلات قائمة بعد أن نكون قد اكتسبنا معرفة بها على الأقل. والحق أنه ما من موضوع أجدر بالبحث والتنقيب والنقاش من هذا الموضوع. ومن بين العوامل العديدة(التى تدفعنا إلى دراسته) أنه يوسع معارفنا فى اتجاهين: اتجاه الأشياء التى تتخذ من النفس مبدأ، واتجاه الأشياء التى ترد منها النفس. وفضلاً عن ذلك، فنحن حين نقوم بهذا البحث إنما نلبى تلك الدعوة الإلهية التى أمرتنا أن نعرف أنفسنا بأنفسنا. وأخيراً فإن شئنا أن نبحث فى أى أمر آخر، ونصل إلى إدراكه، وإذا رمنا الوصول إلى ذلك التأمل الذى هو موضوع حبنا، فمن الطبيعى أن نتساءل عن طبيعة الشىء الذى يقوم بهذا البحث. وإذا كان العقل الكلى ينطوى فى ذاته على ثنائية، فالأحرىٰ أن تكون فى العقول الفردية ذات تتلقى وموضوع يتلقى. أما كيف يتلقى عقلنا الأمور الإلهية فذلك ما ينبغى علينا بحثه، ولكن هذا البحث لن يكون ممكناً إلا بعد أن ندرك كيف ترد النفس إلى الجسم.

والآن فلنعد مرة أخرى إلى أولئك الذين يدعون أن نفوسنا صادرة عن النفس الكلية. إنهم ليقولون أنه على الرغم من أن مجال نفوسنا ومجال النفس الكلية واحد، وعلى الرغم من أن قدرتهما العقلية متشابهة(هذا إذا كانوا مسلمين بهذا التشابه)، فإن ذلك ولا شك لا ينهض دليلاً كافياً نثبت به أن نفوسنا لا يمكن أن تكون أجزاء من النفس الكونية، إذ أن الأجزاء متجانسة مع الكل. ثم أنهم يهيبون برأى أفلاطون، الذى قال فى الفقرة التى أثبت فيها أن للكون نفساً تحييه "وكما أن بدننا جزء من العالم فنفسنا بدورها جزء من النفس الكونية"[1]. وفضلاً عن ذلك فإن

---

[1] واقتباس أفلوطين لنفس المحاورة ليس حرفيا، وإنما هو تلخيص للمعنى فحسب.

أفلاطون يقول، ويثبت بوضوح، إننا نتبع حركة الكون الدائرية، وإننا نتلقى منها شخصيتنا وأحوالنا، وإننا ما دمنا قد ولدنا داخل الكون، فإننا نتلقى نفوسنا، من ذلك الكون المحيط بنا. وكما أن كل جزء منا يتلقى جزءاً من نفسنا، فكذلك- وبالمثل- نتلقى نحن ذاتنا، بوصفنا أجزاء بالقياس إلى الكون، جزءاً من النفس الكونية. ويعبر أفلاطون عن نفس المعنى مرة أخرى فيقول"إن النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية"[١]. أى أنه لا يعترف، من بعد نفس العالم، بأية نفس غريبة عنها، ما دامت تلك النفس تتولى رعاية مجموع الأشياء غير الحية.

٢- سنرد أولاً على هذا الزعم قائلين: إن أصحابه ليسلمون بتجانس النفوس الفردية مع نفس العالم، لأنهم يعترفون بأن هذه النفوس جمعياً تدرك نفس الموضوعات. وإذن فهم يسلمون بأن النفوس الفردية ونفس العالم من نوع واحد، وفى هذا إنكار للقول بأن هذه النفوس أجزاء منها. وإنما الأصوب أن يقال أن هناك نفساً هى فى الوقت ذاته نفس واحدة وكل واحدة من النفوس. فإذا ما سلم خصومنا بوحدة النفس، فإنهم يعودون فيقولون باعتماد النفس على مبدأ آخر، لا يرتبط بهذا الموجود أو ذاك، ولا بالعالم أو بأى شىء آخر، بل هو مصدر كل نفس فى العالم وفى كل كائن حى، والواقع أن من الصواب أن يقال أن النفس فى كليتها ليست نفس شىء معين، ما دامت جوهراً، وما دامت النفوس، أى نفوس الأشياء الجزئية، تغدو كذلك بالعرض.

ولكن علينا ولا شك أن نشرح بمزيد من الوضوح ما يقصد هنا بكلمة"جزء": فقد يقصد بالجزء أن يكون جزءاً من جسم، سواء أكان الجسم متجانساً أم غير متجانس، وهذا معنى ينبغى استبعاده، وحسبنا فى ذلك أن نلاحظ أن الأجزاء فى الأجسام التى تتجانس أجزاؤها[٢]، تختلف بكتلتها، لا بنوعها. فبياض هذا الجسم مثلاً ليس جزءاً منه على الإطلاق. والبياض الموجود فى جزء من اللبن ليس جزءاً من البياض الذى يوجد فى كل كتلة اللبن. فنحن هنا بإزاء بياض

---

(١) Phaedrus 246 B. ويلاحظ أن هذه العبارة جزء من التشبيه الذى أورده أفلاطون فى محاورة فيدروس، مقارناً طبيعة الإنسان بعربة بها خيول مجنحة.

(٢) الأجسام التى تتجانس أجزاؤها هى فى النص اليونانى homoiomeri وهو نفس المصطلح الذى استخدمه انكساجوراس من قبل بمعنى خاص فى فلسفته.

جـزء مـن اللبن، لا جزء من بياض اللبن: إذ أن البياض لا شكل ولا كم لـه على الإطلاق. فشأن هذا المعنى الأول هو إذن كما بينا.

وقـد تقـال كلمة "جزء" بمعنى آخر عن الأشياء التى ليست بأجسام، وعندئذ تطلـق إمـا عـلى الأعـداد، كـأن يقـال مـثلاً أن العدد ٢ جزء من ١٠. والكلام هنا ينصـب عـلى الأعـداد المجـردة وحدها- أو بالمعنى الذى يتكلم فيه المرء عن جزء من دائرة أو خط[1]، أو بمعنى جزء من علم.

ففـى مجموعـات الوحـدات، وفـى الأشـكال الهندسـية، كما فى الأجسام، يـنقص الكل حتماً إذا ما قسم إلى أجزاء، ويصبح كل جزء أصغر من الكل: إذ أن تلـك كميات، ولما كانت تستمد كل وجودها من كميتها، وإن لم تكن هى الكم فى ذاتـه، فإنهـا بالضـرورة قابلة للزيادة والنقصان. على أن المعنى لا يمكن أن يكون هـو المقصـود بكـلمة "جـزء" إذا ما قيلت بصدد النفس. إذ أن النفس ليست كماً، كـأن نقـول عـن الـنفس الكلـية أنهـا العشـرة، وعـن الـنفوس الجزئـية أنهـا هى الوحـدات المكونـة لهـا. فلـو قلـنا ذلـك لكـان لقولـنا عدة نتائج ممتنعة: فالعشرة ليسـت وحـدة، وعـلى ذلـك فإمـا أن كـلا مـن وحداتها المكونة نفس، أو أن هذه الـنفس الشـاملة مركبة من وحدات ليست بذات نفس. ولنذكر هنا أيضاً أن أجزاء الـنفس الكلـية متجانسـة مـع الكـل- غير أنه ليس من الضرورى، فى حالة الكم المتصـل، أن تكـون الأجزاؤ متماثلة للكل، أى أن تكون أجزاء الدائرة والمربع مثلاً دوائـر ومـربعات. وحين يمكن أن تكون الأجزاء متشابهة للكل فليس من الضرورى أن يكـون ذلـك التشـابه تاماً. فأجزاء المثلث مثلاً ليست كلها مثلثات، بل أشكال مخـتلفة- ومع ذلك فهم يسلمون بأن النفس متجانسة مع أجزائها. ونحن لا ننكر أن الجـزء مـن الخـط هو خط بالفعل، ومع ذلك فهو يختلف عن الخط الكلى فى حجمـه. فـإن قيل أن الفارق بين النفس الجزئية والنفس الكلية فارق فى الحجم، كـان معـنى ذلـك أننا نجعل من النفس، التى لن تستمد عندئذ صفتها المتميزة إلا مـن الكـم، كمـية وبالتالى جسماً. ومع ذلك فقد افترضنا أن النفوس كلها متشابهة

---

[1] يلاحظ هنا نقد أفلوطين للفلاسفة المتأثرين بالنزعة الفيثاغورية, مثل نومينيوس، الذى قال أن النفوس الفردية ليست سواء أجزاء، بالمعنى الرياضى، من نفس العالم.

وتامة. فمن الواضح إذن أن النفس الكلية ليست مقسمة على النحو الذى يقسم به حجم[1]. ومن المحال أن يسلم خصومنا ذاتهم بأن النفس الكلية تشطر إلى أجزاء: فلو شطرت النفس لكان فى ذلك ضياعها، ولما عادت إلا لفظاً، إن كانت من قبل كلا على الاطلاق، ولأصبحت النفس أشبه بنبيذ يوزع على أقداح عدة، بحيث يكون كل جزء فى قدح جزءاً من الكتلة الكلية للنبيذ.

فهل النفس جزء بالمعنى الذى تعد فيه نظرية من العلم جزءاً من ذلك العلم منظوراً إليه ككل؟ الواقع أن العلم يظل على وحدته رغم هذا التقسيم إلى نظريات، وما هذا التقسيم إلا إيضاح لكل من أجزائه وتحقيق له، وبهذا تنطوى كل نظرية بالقوة على العلم الكلى، ومع ذلك فالعلم الكلى لا يتأثر وجوده بها. ولكن لو كان ذلك حال النفس الكلية والنفوس الجزئية، لما كانت النفس الكلية، التى لها مثل هذه الأجزاء، نفساً لهذا الشيء أو ذاك، ولوجدت فى ذاتها، وعندئذ لن تكون النفس الكلية هى نفس العالم، وإنما تصبح نفس العالم بدورها نفساً جزئية. ولما كانت كل النفوس من نوع واحد، فإنها كلها تصبح أجزاء لنفس واحدة. وعندئذ فعلى أى أساس تتميز إحداها بأنها نفس للعالم وبقية النفوس بأنها نفوس أجزاء من العالم؟

٣- فهل النفوس أجزاء من النفس الكلية، بالمعنى الذى نسمى فيه النفس الموجودة فى إصبع الحيوان، جزءاً من النفس الكاملة الموجودة فى الحيوان كله؟ هذه النظرية تزعم إما أنه ليس ثمت نفس إلا فى جسم، أو أن كل نفس ليست فى جسم، بحيث تكون نفس العالم خارجة عن جسم العالم، وتلك مسألة سنبحثها فيما بعد. أما الآن فلنمض فى هذه المقارنة، باحثين عن المعنى الذى يمكن أن تفسر به.

---

[1] يلاحظ فى هذه الفقرة كلها أن أفلوطين يرمى إلى استبعاد الجزئية عن النفس بالمعنى الذى تنطبق فيه الجزئية على الكم المنفصل أو المتصل، أى على الوحدات العددية والأشكال الهندسية. والنص اليونانى فى النصف الأول من هذه الفقرة يكاد يكون كله جملة واحدة، ينبغى تقسيمها تبعاً لوجهة نظرنا إلى تسلسل الاستدلال عنده. وفى كل حجة كان أفلوطين ينفد بها هذا الرأى، كان يضيف عبارة:"ولنذكر أن أجزاء النفس الكلية متجانسة مع الكل" لأن هذه العبارة هى التى كان يعتمد عليها فى تنفيد الرأى المضاد، وهى التى تمنع من تشبيه علاقة النفوس الجزئية مع النفس الكلية بعلاقة الوحدات العددية مع المجموع فى الأعداد، أو بعلاقة لجزء من الشكل بالشكل كله فى الهندسة.

لـو كانـت نفـس العـالم تنتشـر فـى كـل الكائـنات الحـية(كما تنتشر النفس الفـردية فـى كـل أجـزاء الكـائن الحـى)، ولو كانت كل نفس جزءاً بهذا المعنى، فعندئذ لن يكون فى هذا انقسام لها، لأنها تنتشر فى كل الكائنات ذوات النفوس بحيث تكون فى كل موضع كما هى، كاملة واحدة، وتتمثل فى موجودات عديدة فـى نفس الوقـت، وكـل هـذا لا يسـوغ لـنا القـول أن هناك نفساً كلية من جهة وأجـزاء لهـذه الـنفس مـن جهة أخرى، وبخاصة إذا أضفنا إلى ذلك أن لكل جزء نفس القوى. بل أن اختلاف وظيفة كل جزء عن وظيفة الجزء الآخر، كاختلاف وظـيفة العيـنين عـن الأذن مـثلاً، لا يتتبع القول أن جزء النفس الذى يتحكم فى العيـنين مخلـتف عن ذلك الذى يتحكم فى الآذان. فلندع لسوانا هذه التقسيمات. وإنمـا الـنفس واحـدة وإن اختلفت الملكة التى تعمل فى كلتا الحالتين، ولكن كل الملكـات الأخـرى توجـد فـى كل من هاتين الملكتين، وما يرجع اختلاف الإدراك إلا إلى اخـتلاف الأعضـاء. فكـل إدراك هـو إدراك صـور يمكن أن تتلقى على أى نحـو، ودلـيل ذلـك أن كـل المؤثرات لابد أن تنتهى إلى مركز واحد، إذ أنه ليس فـى استطاعة كـل عضـو مـن الأعضـاء أن يتلقى كل المؤثرات، بل أن لكل عضو مؤثراته الخاصة، ولكن الحكم على هذه المؤثرات يتوقف على مبدأ واحد، يفهم- شأنه شأن القاضى- كل ما يصدر من الأقوال وما ينفذ من الأعمال.

فالـنفس الكلـية إذن، كما يقولون، وحدة ماثلة فى كل مكان، وإن اختلفت وظائفهـا. فـإذا كانـت الأجزاء لها بمثابة الإحساسات(فى الكائن الحى الجزئى) فعـندئذ لـن يتسنى لكل جزء أن يفكر، وإنما تستطيع ذلك النفس الكلية وحدها. أمـا إذا كـان كـل جـزء قـادراً عـلى التفكير، لكان موجوداً فى ذاته، وإذن تكون الـنفس(الفـردية) مفكـرة شأنها شأن النفس الكلية، فهى فى هوية مع تلك النفس ولا يمكن أن تكون جزءاً من كل.

٤- إذا فهمـنا وحـدة الـنفس عـلى هذا النحو، فسيعرض لنا سؤالان ينبغى علينا أن نجيـب عـنهما، لأنهمـا ناتجـان عـن هـذا الفهم. أولهما: هل من الممكن أولاً أن يكـون الشـىء فـى كـل الأشـياء معـاً؟ ثـم أنهم يقولون أن ثمت نفساً فى الجسم، وأخـرى ليست فيه- ومن الأصوب ولا شك أن يقال أن كل نفس فى جسم دائماً.

وبخاصة نفس الكون، التى لا يتصور أحد تركها جسمها كما تفعل نفسناً. ومع ذلك فالبعض يقول أن نفسنا وإن كانت جسمها الحالى، فلن تظل مع ذلك خارجة عن كل الجسم. ولكن هب أن هذه النفس تخرج عن كل جسم- فكيف تترك نفس جسمها، بينما تحتفظ نفس أخرى به، مع أن النفس فى الحالتين هى هى؟ إن العقل يتفرق ولا شك، عن طريق التغاير، إلى أجزاء تتميز بعضها عن البعض كل التميز، ومع ذلك فهذه الأجزاء متوحدة دائماً. وإذا كان جوهر العقل لا يعرف القسمة أصلاً، فليس ثمت صعوبة فى تفسير تفرق العقل. أما بصدد النفس، التى يقال عنها أنها"قابلة للانقسام من جسم إلى جسم"، فإن فكرة وحدة النفوس هذه تثير مشكلات عدة.

وفى وسعنا أن نلتمس حلاً لهذه المشكلات بالقول أن الوحدة موجودة فى ذاتها وبأنها لا تهبط إلى الجسم. ومن هذه الوحدة تستمد كل النفوس، سواء فى ذلك العالم وباقى النفوس، وتظل تلك النفوس سوياً إلى حد معين، فلا تكون كلها إلا نفساً واحدة، طالما أنها ليست نفوس موجود بعينه. وهى فى استمساكها بالوحدة واتصالها بعضها ببعض عن طريق أطرافها العليا، تنبعث بذاتها هنا وهناك، كنور يقترب من الأرض وينتشر فى بيوتنا، وإن لم يتجزأ بانتشاره أو يفقد وحدته. فنفس العالم تظل دائماً فى المجال الأعلى، لأنها لا تعرف هبوطاً إلى العالم الأسفل، ولا يمتلكها شوق إلى المحسوسات. أما نفوسنا فلا تظل فى تلك المنطقة دواماً، لأن لها نصيباً معلوماً من المادة التى تضاف إليها فى عالمنا هذا، ولأنها ترعى جسماً يتطلب منها كل انتباه. وإن نفس العالم لتشبه، فى جزئها الأدنى على الأقل، نفس شجرة ضخمة، تتحكم فى حياتها دون جلبة أو عناء. أما نفسنا فجزؤها الأدنى أشبه بالديدان التى تتوالد على أغصان الشجرة المتشابكة- وتلك فى الحق صورة البدن الحى فى الكون- وتأتى بعد ذلك نفس أخرى تتفق مع الجزء الأعلى للنفس الكونية، ولنا أن نقارنها بزارع تشغله الديدان المتولدة فى النبات، ويحرص كل الحرص على تهذيب الشجرة. كما يمكننا أن نشبه النفسين بإنسان صحيح الجسم، يحيا مع غيره من أصحاء

الجسم، فيتفرغ عندئذ لما ينبغي عليه عمله ومعرفته من الأمور، أما لو كان مريضاً لكرس جهوده للعناية بجسمه، ولشغل به وحده.

٥- ولكن (إن صح أن النفس واحدة بهذا المعنى) فكيف تظل هناك نفس هى نفسك، ونفس هى نفس شخص آخر؟ وهل النفس الموحدة نفس أحدهما بجزئها الأدنى، ونفس الآخر بجزئها الأعلى؟ لو قلنا ذلك لكان معناه أن سقراط يظل باقياً طالما ظلت نفسه فى جسم، وسيفنى إذا ما وصلت نفسه إلى منطقة الكمال. ولكن أى موجود حقيقى لا يفنى: فالمعقولات فى العالم المعقول لا تفنى أبداً، لأنها ليست موزعة على أجسام، وإنما تظل كل منها باقية، وتحتفظ- بجانب صفتها المميزة- بصفة مشتركة بينها جمعياً، هى الوجود، كذلك الحال فى النفوس التى يرتبط كل منها بمبدأ عقلى[1] تعتمد عليه، والتى هى تعبير عن تلك العقول، فتكون أكثر من المبادىء العقلية عدداً لأنها ناتجة عن نموها وتكثرها، وهى تنشأ عن المبادىء العقلية كما ينشأ العدد الكبير عن العدد الصغير، وإذ تظل متصلة بأصلها وتناظر كل منها مبدأ عقلياً أقل منها انقساماً، ونراها قد شاءت هى ذاتها أن تنقسم، ولكنها لا تستطيع أن تمضى فى الانقسام حتى منتهاه، بل تحتفظ بالهوية مع الاختلاف، فتظل كل منها قائمة على أنها وحدة، ولكنها كلها معاً لا تكون إلا موجوداً واحداً.

ذلك إذن هو مجمل هذا الرأى. فكل النفوس قد نشأت عن نفس واحدة. وتلك النفوس الكثيرة الناشئة عن نفس واحدة هى كالمبادىء العقلية، مفارقة وليست بمفارقة. والنفس التى تظل باقية هى التعبير الواحد عن العقل، ومن تلك النفس نشأت المبادىء العقلية اللامادية الخاصة، كما يحدث فى العالم المعقول.

٦- فكيف تسنى إذن لنفس العالم، وهى مماثلة فى نوعها لنفوسنا، أن تصنع العالم، بينما لم تخلق نفس فرد معين شيئاً، مع أنها بدورها قد توافر لها فى ذاتها كل شىء؟ - ولقد ذكرنا من قبل أن الشىء الواحد يمكن أن يرد إلى أشياء

---

[1] يلاحظ هنا ترجمة كلمة logos بمبدأ عقلى، والمقصود بها هنا تلك الأفكار أو المثل التى ينطوى عليها العقل الكلى، ويحقق بها الصور والماهيات المختلفة التى تأتى من بعده. (أنظر الملحق رقم(١) بعنوان "المبادىء البذرية"، فى ترجمة لفظ logoi عند أفلوطين).

مختلفة ويوجد فيها معاً، وعلينا الآن أن نذكر كيف يكون ذلك، فربما أمكننا بهذا أن نعرف كيف أن الشيء ذاته، حين يوضع فى أشياء مختلفة، قد يفعل ويتقبل انفعالاً معيناً، أو يفعل وينفعل في نفس الوقت.

ولكن علينا أولاً أن نبحث السؤال ذاته. فكيف ولم خلقت نفس العالم الكون، بينما تدبر كل نفس من النفوس الجزئية جزءاً من العالم فحسب؟ ذلك لأنه ليس مما يدعو إلى الدهشة أن يتحكم بعض الناس فى عدد كبير، بينما يتحكم البعض ممن توافرت لهم نفس المعارف فى عدد أقل. وهنا قد يقال فلم كان ذلك؟ من الممكن أن يجاب بأن الفروق بين النفوس أعظم بكثير، فمنها من لم تترك النفس الكلية، فهى هناك، ترعى جسمها من حولها. ومنها نفوس تقاسمت- تبعاً لنصيبها- أجزاء الجسم الموجود من قبل، فتجىء من بعد نظيرتها النفس الكلية، التى أعدت لها مقارها من قبل. ومن الممكن أن يجاب أيضاً بأن هناك نفساً تتأمل العقل فى كليته، بينما لا ترى بقية النفوس سوى العقول الجزئية التى تعتمد عليها، وربما كان فى وسع هذه النفوس الأخيرة بدورها أن تخلق، ولكن لما كانت النفس الكلية قد خلقت من قبل، فلن يعود فى وسع تلك النفوس أن تخلق، ما دامت قد استبقت إلى ذلك. وعلى ذلك، يظل الإشكال قائماً، أياً ما كانت النفس التى سبقت الباقين إلى الفعل. ولكن أحرى بنا أن نقول أن النفس الكلية هى التى خلقت الكون، لأن صلتها بالمجال الأعلى أوثق. فالنفوس تعظم قوتها إن كانت تتخذ من العالم المعقول وجهتها. وهى تظل فيه آمنة فتخلق بيسر عظيم. إذ أن أعظم القوى هى التى لا تنفعل، وتلك القوة التى تأتى من أعلى تظل فعالةدائماً. وهناك تظل النفس فى ذاتها، فتؤثر بفعلها على كل شىء يقترب منها. أما بقية النفوس فتسير وفق هواها، وبذلك تتوغل فى أعماق الهاوية. أو ربما كان علينا أن نقول أن عنصر الكثرة فى تلك النفوس ينجذب إلى أسفل فيجذب معه النفوس ذاتها، ومعها أفكارها.

وإذن فتعبير (أفلاطون) "نفوس المرتبة الثانية والثالثة" يشير بالضرورة إلى تفاوت النفوس فى القرب من العالم المعقول. وكذلك لا تكون كل النفوس فى عالمنا هذا على صلة واحدة بالمعقولات. فبعضها يتحد بها، والبعض الآخر يتلقى

منها التأثير ويتملكه الشوق إليها، ذلك لأن النفوس ليست كلها فعالة بنفس الملكات، بل أن بعضها يستخدم أرفع ملكة وبعضها الآخر يستخدم الملكة التالية لها، وغيرها الثالثة، وإن كانت لكل النفوس كل الملكات.

٧- حسبنا ما قلناه فى الموضوع السابق، وبقيت أمامنا العبارة الواردة، فى "فيليبوس" التى تفترض أن سائر النفوس أجزاء من نفس العالم. التى عبر بها أفلاطون عنها لا تنطوى على المعنى الذى يفهمه البعض منها. فهى تعنى أن السماء كائن حى، وهى الفكرة التى كان أفلاطون يريد أن يثبتها فى ذلك الموضع، فبرهن عليها بقوله أن من المحال أن نتصور السماء بلا نفس، ما دمنا نحن الذين نملك جزءاً من جسم الكون، قد وهبنا نفساً- إذ كيف يتسنى لجزء من مجموع أن يملك نفساً، إن كان المجموع كله بغير نفس؟ ثم أن فكرته واضحة كل الوضوح فى "طيماوس" . فالصانع يخلق بقية النفوس من بعد النفس الكلية، ولكنه يصوغها فى نفس القالب الذى صيغت منه نفس العالم. وهو حقاً يجعل نفوس المرتبة الثانية والثالثة مختلفتين عن النفس الكلية على نحو واضح، ولكنها كلها قد صنعت على نفس النمط. أما العبارة الواردة فى "فيدروس": "أن النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية" فهى صحيحة كل الصحة. فأى شىء يتحكم فى الطبيعة الجسمية، وينظمها ويصنعها إن لم يكن النفس؟ وليس صحيحاً أن القدرة على ذلك من طبيعة نفس واحدة بينما بقية النفوس قد عدمت هذه القدرة. فالنفس الكاملة، كما يقول أفلاطون، أى نفس العالم التى تجول فى الأعالى، تمارس فعلها دون أن تغوص فى العالم، بل تظل عالية عليه"وكل نفس كاملة تماثلهافى هذا التحكم". أما النفس التى ميز بينها وبين نفس الكون، فهى عنده "نفس قد فقدت أجنحتها". أما القول بأن النفس "تتبع الحركة الكونية الدائرية، وتستمد منها طبيعتها، وتتلقى تأثيرها" فليس على الإطلاق دليلاً على أن نفوسنا، فى رأى أفلاطون، أجزاء من النفس الكونية. إذ أن النفس (فى عالمنا هذا) يمكن أن تتأثر كثيراً بطبيعة الأمكنة والمياه والهواء، كما أن سكنى المدن المختلفة والمزاج البدنى يطبع عليها تأثيرها. ونحن نسلم بأننا، لما كنا فى الكون، فإن لناقدراً من نفس العالم. كما أننا لا ننكر تأثير حركة السماء الدائرية. غير

أننا نضع فى مقابل كل هذه المؤثرات نفساً مختلفة عنها. ودليل اختلافها هو أن لها قدرة على مقاومة كل هذه المؤثرات. بقى القول بأننا قد ولدنا فى داخل الكون، غير أن للطفل فى بطن أمه نفساً متميزة، والنفس التى فى جسمه غير نفس الأم.

٨- وهكذا حلت هذه الإشكالات. أما عن التعاطف بين النفوس، فليس عقبة فى سبيل رأينا هذا، إذ أن النفوس تتعاطف فيما بينها، لأنها صادرة كلها عن نفس واحدة، منها تأتى نفس العالم أيضاً. ولقد بينا أن هناك نفساً واحدة ونفوساً كثيرة، وقلنا أن العلاقة بينها تختلف عن علاقة الأجزاء بالكل، وتحدثنا أيضاً عن اختلاف النفوس فيما بينها بوجه عام. فلننقل الآن بايجاز أن ما بينها من فرق فى المزاج وفى التعليمات العقلية راجع أيضاً إلى الأبدان التى تحل فيها، وإلى حياتها السابقة. ولقد قال(أفلاطون) إن النفس تختار حياة ملائمة لحياتها السابقة. أما إذا تأملنا طبيعة النفس بوجه عام، لوجدنا أن الفروق بين النفوس هى تلك التى أوضحناها حين تحدثنا عن نفوس المرتبة الثانية والثالثة. فكل النفوس، كما قلنا، متماثلة، ولكن كل واحدة منها تتلاءم مع الملكة التى تمارس فيها فاعليتها: فمنها ما تتحد بالفعل بالمعقولات، ومنها ما لا تتحد بها إلا عن طريق المعرفة، وغيرها عن طريق الشوق. وباختلاف الأمور التى تتأملها كل نفس، تصبح النفس عين ما تتأمله. فالامتلاء والكمال لا يتمثلان فى كل النفوس بقدر واحد، ولكن لما كان المجموع المنظم الذى تكونه هذه النفوس زاخراً بالتنوع- إذ أن العقل الكلى واحد، ولكنه ينطوى على كثرة وتنوع، فهو أشبه بكائن حى يتبدى على صور كثيرة- فإن الموجودات تكون نظاماً، وليست فى حالة تبدد تام، ولا يمكن أن يسودها الاتفاق، ما دام لا يسود الأجسام ذاتها. ونتيجة لهذا كله كان عدد الموجودات محدداً. ومن جهة أخرى، فينبغى أن تظل الموجودات ثابتة، ولابد أن تظل المعقولات فى هوية مع ذاتها، وأن يكون كل منها واحداً من الوجهة العددية. فهو موجود محدد. أما الجسم الذى تزول فيه الصفات الفردية بطبيعتها، لأن صورته الخاصة متغيرة، فليست له حقيقة خاصة إلا عن طريق محاكاة الموجودات الحقة. ولكن الموجودات التى لاتنشأ عن

تركيب صورة مع مادة، تستمد حقيقيتها من شيء واحد في العدد، وجد منذ البدء، لا يتحول إلى ما لم يكن عليه، ولا يكف عن أن يكون ما هو عليه: فلنفرض أن هناك فاعلاً ينتجها. فهو لن يصنعها من مادة، (ما دامت غير مركبة) فلابد إذن أن يأتي لها بقدر من جوهره يستخرجه من ذاته، وبهذا يطرأ عليه تغير، تبعاً للمدى الذى يخلق فيه خلال لحظة معينة. ولكن لأى سبب يخلق في تلك اللحظة، ولا يخلق دائماً على نفس النحو؟ ثم إن الموجود المخلوق لن يكون أزلياً، لأن درجته من الوجود قد تزيد وتنقص، غير أننا نفترض النفس أزلية.

– ولكن كيف يكون الشيء لا متناهياً، إن كان ثابتاً؟[1].
– ذلك لأننا هنا بصدد اللانهائية في القوة. فمن الممكن أن تكون القوة لا نهائية دون أن تكون منقسمة إلى ما لا نهاية. فالله مثلاً لى موجوداً متناهياً.

فكل من النفوس هي إذن على ما هي عليه، دون أن يحدها من الخارج شيء آخر. ولكل نفس مقدار، ولكنه مقدار معادل لما تقتضيه طبيعتها. ولا يحدث للنفس مطلقاً أن تخرج عن حدودها، وإنما هي تتخلل كل أجزاء الأبدان التي جلبت على تخللها. وهي لا تنفصل أبداً عن ذاتها، سواء أكانت في الإصبع أم في أخمص القدم. وهي حالة في كل الجسم الذى تتخلله، فهي مثلاً في كل جزء متباين من النبات، بل في النبتة التي تفصل عنه. وهي في نفس الوقت في النبات الأصلي وفي ذلك الذى نتج عنه بالاستنبات. إذ أن جسم المجموع واحد، وهي تتخلله كله من حيث هو جسم واحد.

فإذا ما فسد حيوان وخرجت منه كائنات كثيرة، فإن نفس الحيوان لا تعود في ذلك الجسم، ولا يعود الجسم قادراً على تلقيها، وإلا لما كان قد فسد. ومع ذلك، فإن كانت لأجزاء الجسم التي يجعلها الفساد قابلة لتوليد الحيوانات نفس فذلك لأنه ما من موجود تبعد عنه للنفس كلية. وكل ما في الأمر أن من

[1] يلاحظ هنا أن أفلوطين تكلم من قبل عن أزلية النفس، والأزلية تفترض اللانهائية، ولكنه يفترض النفس ثابتة، فكيف تتفق اللانهائية مع الثبات؟

الموجـودات مـا فى وسعه أن يتلقاها، ومنها ما ليس فى وسعه أن يتلقاها. وفضلاً عـن ذلـك، فـالموجودات الحية الناشئة عن الفساد لا تزيد من عدد النفوس. فهى تعـتمد كـلها عـلى نفـس العـالم الواحـدة، الـتى تظـل على وحدتها: وذلك أشبه بمـايحدث فيـنا حيـنما تبتر أجزاء من جسمنا وتنمو غيرها مكانها، فتبتعد نفسنا عـن الأولى وتقـترب مـن الثانـية، طالمـا أن الـنفس الواحـدة تظل موجودة فى هذا الجسـم. ففـى الكـون نفـس واحدة تظل موجودة على الدوام. ورغم أن من الأشياء الـتى يتضـمنها هـذا العـالم، ما يحتفظ بنفس وما ينبذ النفس، فإن مجموع ما لـه نفس يظل كما هو.

٩- وعليـنا الآن أن نبحث كيف، وعلى أى نحو ترد النفس إلى البدن، فذاك موضـوع يستحق، كسابقه، انتباهنا وعنايتنا.

إن النفس تدخل البدن على نحوين: فقد يحدث أن تكون النفس قد وجدت مـن قـبل من جسم، وعندئذ تغير الجسـم وتنتقل مثلاً من جسم غازى أو نارى إلى جسـم يـابس. فإن قال قائل إن ما حدث فى هذه الحالة مجرد تغير فى الجسم، فإنمـا يـرجع ذلك القول إلى أن الجسم الذى انتقلت منه النفس إلى الجسم اليابس يظـل غـير مـنظور. وقـد تنـتقل النفس ثانياً من حالة لم يكن لها فيها جسم على الإطـلاق إلى جسم معين. وعندئذ تكون تلك أول مرة ترتبط فيها النفس بجسم. فما هـو إذن، فـى هـذه الحالـة الأخيرة، ذلك الإحساس الذى تستشعره النفس حين تتخذ جوهراً مادياً حولها بعد أن كانت بريئة تماماً من كل علائق البدن؟

لا شـك أنه يحسن بنا، بل ينبغى علينا، أن نبدأ ببحث نفس العالم. ولكن عليـنا أن نذكـر جـيداً أنـنا إذا كـنا نتصور تلك النفس واردة إلى جسم وباعثة فيه الحـياة، فمـا ذلك إلا للتوضيح، ولتقريب فكرتنا إلى الأذهان. إذ أن هذا الكون لم يكـن أبـداً بـلا نفس، ولم يوجد جسم أبداً فى غياب النفس، ولم يحدث أبداً أن وجـدت مادة عدمت النظام. ولكن من الممكن تصور تلك الألفاظ: النفس والجسم، والمـادة والنظام، بأن نفصل أحدهما عن الآخر بالفكر- فللمرء بفكره وعقله عناصر كل مركب.

وها هي ذي الحقيقة: فلو لم يكن ثمت جسم لما ظهرت النفس، إذ لن يكون هناك محل تسمح لها طبيعتها بأن تهبط إليه. فإن كان ينبغي على النفس أن تظهر، فمن الواجب أن تخلق لذاتها محلاً، وبالتالي جسماً[1]. فالنفس وإن كانت ساكنة سكوناً متضمناً في "الثبات" المطلق، فإنها مع ذلك أشبه بنور باهر يبعث وهجاً تصل شدته إلى حد الخروج عن حدود النور، فيتحول إلى ظلمة[2]. وحين ترى النفس هذه الظلمة، بعد أن ولدتها، تشكلها في صورة. إذ أن القانون الذي يتحكم في الأشياء يقضي بألا يكون ما يقترب من النفس محروماً من المبدأ العاقل، بل ينبغي أن يكون للظلمة من المبدأ العاقل القدر الذي تستطيع تلقيه. فو ظل خافت في داخل الظل الآتي من النفس.

وهكذا يغدو العالم أشبه ببيت متناسق متنوع، لا يتخلى عنه المنظم الذي شيده، وإن كان مع ذلك غير مقيد به. فالصانع قد ارتأى أن العالم في مجموعه وفي كل من أجزائه، جدير برعايته، التي تفيد ذلك العالم، إذ تضفي عليه الوجود والجمال، بقدر ما يمكنه المشاركة فيهما. ومع ذلك، فمحال أن يكون ذلك عبئاً ثقيلاً على من يدبره. إذ أن هذا الأخير يظل في علياته مع تدبيره للعالم. ذلك هو الكون الحي: فله نفس ليست منتمية إليه كلية، وإنما تعمل من أجله. تتحكم فيه ولا يتحكم فيها، ولا يملكها. فهو في النفس التي تحفظه، وليس فيه شيء لا يشارك في تلك النفس. وهو كشبكة ألقيت في البحر، تظل ممتلئة بالماء، وإن كانت لا تستطيع أن تحتفظ لنفسها بهذا الماء الذي تحيا فيه. ولكن البحر يمتد والشبكة تمتد معه بقدر ما في وسعها. إذ أن كلا من أجزائها لا

---

[1] يلاحظ أن المعنى الذي يبدو لأول وهلة من هذه العبارة هو أن طبيعة النفس تقضي عليها بأن تخلق ما هو أدنى منها، ولكن لو كان هذا هو المقصود لكان ما يرمي إليه أفلوطين هنا هو أن يثبت ضرورة النفس للجسم، بينما الواضح أنه يهدف إلى إيضاح ضرورة الجسم للنفس. وعلى ذلك المقصود من هذه العبارة هو أحد أمرين: أولهما أن الحلول في مكان هو شرط وجود كل طبيعة خارجة عن العالم المعقول، أي أن كل ما هو خارج من ذلك العالم متناه له حدوده الخاصة. وثانيهما أن أفلوطين يرمي هنا إلى توضيح طبيعة النفس بالنسبة إلينا, أي أن النفس كما نعرفها لا توجد إلا في الجسم لأن طبيعتنا المحسوسة تقتضي علينا بأن ندركها في محل، ولم تكن النفس حالة في الجسم لما عرفناها على الإطلاق.

[2] في هذا الموضع يشرح أفلوطين خلق النفس للمادة مستخدماً نفس التشبيه الذي كان يؤثره على الدوام، وهو تشبيه النور.

يمكن أن يكون فى موضع غير الذى وضع فيه. وبالمثل يبلغ امتداد النفس بطبيعتها حداً يمكنها من أن تستوعب بقدرة واحدة كل الجوهر المادى، فليس مقدارها محدداً، وإنما هى تكون حيثما يمتد الجسم. فإن لم يوجد جسم لما أثر ذلك على عظمها فى شيء، بل تظل على ما هى عليه. والكون يمتد حيثما تكون النفس: فأطرافه تحد بالنقطة التى يمكنه أن يظل حين يمتد إليها باقياً تحت رعاية النفس.والظل الذى تلقيه النفس يمتد بقدر ما يمتد المبدأ الذى يصدر عنها. وهذا المبدأ ينشأ عنه فى الكون امتداد يصل إلى القدر الذى يقتضيه المثال المعبر عنه[1].

١٠- وعلينا بعد هذا العرض أن نعود إلى الفكرة القائلة أن الكون ظل منذ الأزل كما هو، وأن ننظر إليه كله دفعة واحدة. فنحن مثلاً نرى الهواء والنور والشمس، أو القمر والنور والشمس- نقول نحن نرى هؤلاء الثلاثة معاً، ولكن أحدهم(وهو الشمس التى يصدر عنها) فى المرتبة الثانية، والأخيرة(القمر أو الهواء المضاد) فى المرتبة الثالثة. وبالمثل علينا أن نتصور النفس قائمة أبداً، ومن بعدها الأشياء التى تليها مباشرة، ثم الأشياء التى تلى هذه، وهذه الأخيرة أشبه بآخر أشعة لهب، تلمع من بعده، وتنشأ من اظلام ذلك اللهب العقلى الأخير، وهو النفس. ثم تضاء الظلمة، ويكون ما يشبه الصور التى تخلق فوق هذا القرار الذى هو الظلمة التامة الأولى. وتنظم النفس هذا القرار المظلم. فللنفس فى مجموعها القدرة على تنظيم تلك الظلمات تبعاً لمبادىء عاقلة، وذلك مثلما تشكل المبادىء البذرية وتصور الحيوانات التى هى أشبه بعوالم صغيرة. فما يتصل بالنفس مباشرة يشكل وفقاً للصفات التى يمتلكها جوهر النفس بطبيعته. فليس لنا أن نعتقد بأن فعل النفس يتم وفقاً لحكم عرضى، أو أنها تتردد فى تأمل وروية، إذ أن الفعل الذى يصدر بعدروية لا يكون فعلاً طبيعياً، وإنما يتضمن صناعة طارئة. والصناعة لاحقة للطبيعة، تحاكيها فلا تنتج إلا تقليدات مشوهة عاجزة، ولعباً تافهة لا قيمة لها، رغم ما تستخدمه من أجل إنتاجها من آلات عديدة. أما النفس فبفضل قوة

---

[1] لكل مبدأ عاقل عند أفلوطين أو صورة تعبر عنه، هى فكرة فى العقل الأول وهذا المثال أو الصورة هو الذى يؤدى بالمبدأ العاقل إلى أن يمتد بقدر معين.

وجودها، تسود الأجسام وتولدها، وتنتقل بها إلى أية حال تشاءها، دون أن تكون للأبدان في مبدأ الأمر أية قدرة على الوقوف في وجه إرادتها. ولا شك أن كلا من البدن والنفس يقف، فيما بعد، في وجه الآخر كثيراً، وبهذا يحرم من انتظار الصورة الخاصة التي ينزع إليها المبدأ العاقل الموجودة بذرته في كل منهما. ولكن صورة الكون في مجموعها ناتجة في أول الأمر عن النفس. وكل الأشياء تنشأ سوياً، بما فيها من نظام، دون جهد. ولما كان الناتج(أي العالم) لا يصادف عقبة، كان يتصف بالجمال. ففي ذلك العالم شيدت النفس معابد للآلهة ومساكن للناس، وأشياء أخرى لبقية الموجودات. فماذا يمكن أن ينشأ عن النفس، سوى الأمور التي تتمثل فيها قواها بحق؟ إن قدرة النار في التسخين، وقدرة جسم آخر في التبريد. أما قدرة النفس فمزدوجة: فهي إما أن تمارس على شيء آخر، أو تمارس علي ذاتها.

فالفعل الذي ينشأ عن موجودات غير ذات نفس يكون ساكناً على نحو ما، إذا ظل في هذه الموجودات، فإذا ما وقع هذا الفعل على شيء آخر، أدى إلى أن يتشبه الذي يتلقى الفعل بفاعله. وإنه لمن الصفات المشتركة بين كل كائن فعال أن يدعو الباقين إلى التشبه به. أما النفس، فتتميز بأن لها في نفس الوقت فعلاً يقظاً موجهاً إلى ذاتها، وفعلاً يمارس على الأشياء الخارجية. فهي إذن تحيي الأشياء التي لا تملك الحياة بذاتها، وتضفي عليها حياة شبيهة بحياتها هي. وهي تحيا في العقل، تهب الجسم مبدأ عاقلاً هو صورة لما لديها من عقل، وكل ما تضيفه على الجسم صورة من حياتها. وهي تضفي على الجسم كل الصور التي تملك مبدأها. على أنها تملك المبادىء العاقلة للآلهة كما تملك المبادىء العاقلة لكل الأشياء، ومن هنا كان العالم محتوياً على كل شيء[1].

١١- وعلى ذلك فيبدو لي أن القدامى من الحكماء، الذين أرادوا أن يتمثلوا الآلهة أمامهم بتشييد معابد وتماثيل، قدأحسنوا تفهم طبيعة الكون، فقد أدركوا أن من اليسير دائماً جذب النفس الكلية، وأن من الأيسر إبقاءها بتشييد شيء يمكنه تلقي أثرها، وقبول مشاركتها. والتمثيل التصويري للشيء ميال دائماً إلى تلقي أثر

---

[1] ترجمت كلمة logos في هذا النص تارة بالعقل وتارة بالمبدأ، تبعاً لما يقتضيه النص.

أنموذجـه: فهـو كمـرآة تسـتطيع أن تتلقى صورته. وأن الطبيعة، ببديع صفتها، لـتفطر الأشـياء على صورة الموجودات التى تملك مبادئها، ومن هنا نشأ كل شيء عـلى أنـه مـبدأ كامن فى المادة، يتلقى صورة مطابقة لمبدأ يعلو على المادة. وهكذا جعلـت الطبـيعة كـل شـيء عـلى صـلة مباشـرة بالألوهية التى تولد على مثالها، والـتى تتأمـلها الـنفس الكلية، وتسير فى خلق الأشياء وفقاً لها. فمن المحال إذن أن يوجـد شـيء لا يشـارك فـى تلك الألوهية- ولكن لا يقل عن ذلك استحالة أن تهبط تلك الألوهية إلى عالمنا الأرضى.

أجـل، فـالعقل الأعـلى هـو الشـمس العاقلـة- ولنضـرب هنا بالشمس مثلاً- وتلـيه مباشـرة نفـس تعـتمد علـيه، مقرها فى العالم المعقول كالعقل ذاته. غير أن الـنفس تهـب الشـمس المحسوسـة حدودها الخاصة التى تلائمها، وبتوسطها يتم الاتصـال بين الشمس المحسوسة والشمس المعقولة فهى أشبه برسول يبلغ الشمس المحسوسـة رغـبات الشـمس المعقولـة، ويـنقل إلى الشـمس المعقولة أمانى الشمس المحسوسـة، بقدر ما تستطيع هذه أن تصل إلى الشمس المعقولة عن طريق النفس. إذ أنـه لا شـيء يـبعد عـن الآخـر. ولا شـك أن هـناك ابتعاداً بمعنى كون الشيء مخـتلفاً عن آخر أو مميزجاً بآخر، غير أن هذا الاختلاف ذاته يمكن أن يقوم فى داخـل الوحـدة. ففى هذه الموجودات عنصر إلهى، لأنها لا تنفصل عن المعقولات كـل الانفصـال. وهـى مرتـبطة بالنفس الأولى، أى تلك التى تخرج عن العقل على نحـو مّـا، وعـن طـريق الـنفس تكـون هـذه الأشـياء عـلى مـا هـى عليه، وتتأمل العقل[1] .الذى تتجه إليه وحدها بأنظارها.

١٢- فمـا قولـنا فـى الـنفوس البشرية؟ إنها تتأمل صورها كأنها فى مرآة ديونيزوس، وتندفع نحوها من عل. ولكنها مع ذلك لا تفصم روابطها بمبادئها الأصلية التى هـى عقـول[2]. فهـى لا تهـبط ومعهـا مـبدؤها العاقل، وإنما تذهب إلى الأرض، وتظل رأسها مثبتة فى أعلا السماء. ومع ذلك فقد يحدث أن تزداد هبوطاً، لأن جـزءها المتوسـط مضـطر إلى أن يـولى كل عنايته للبدن الذى يحتاج إليه، والذى

---

(١) العقل هنا بمعنى nous الذى هو ثانى المبادىء العليا.

(٢) تستخدم كلمة "مبدأ" هنا بمعناها الأصلى arche.

تمتد تلك النفوس حتى تبلغه. غير أن أباها زيوس يشفق عليها مما انتابها من عناء فيبعث الفناء فى الروابط بهذا العناء، ويهبها راحة مؤقتة، بأن يحررها من بدنها، حتى تستطيع هى الأخرى أن ترد إلى العالم المعقول، حيث تظل نفس العالم أبداً دون أن تتجه نحو الأشياء فى عالمنا الأدنى. والواقع أن لدى العالم كله ما يلزمه لكى يكتفى بذاته، وسيظل كذلك إلى الأبد. ومدة بقائه محددة بمبادىء ثابتة: فبعد وقت معلوم يعود دائماً إلى نفس الحالة المحددة لحيواته الدورية. فهو يوفق ما بين الأشياء الأرضية والأشياء العلوية، ويشكلها تبعاً لها. وهكذا يتحدد كل ما فى العالم تبعاً لخضوعة لعقل واحد: فكل أمر فيه منظم، سواء فى ذلك هبوط النفس وصعودها، ومع النفوس كل شىء آخر. ودليل ذلك اتفاق النفوس مع نظام الكون، فهى ليست فى فعلها منعزلة عن غيرها، وإنما تتحدد فى هبوطها وتتفق مع الحركة الدائرية للعالم. وترتسم أحوالها وحيواتها ومشيئاتها فى علامات تظهر فى الأشكال التى تكونها الكواكب. وتتجمع كلها ليصدر عنها لحن نغمى واحد. وما كان الأمر ليكون كذلك لو لم يكن العالم يسير وفقاً للمعقولات، ولو لم تكن تطرأ عليه أحوال تناظر مقادير فترات النفوس، ومراتبها وحيواتها فى مختلف أنواع المسارات التى تتبعها، سواء فى العالم المعقول، وفى السماء، وفى توجهها نحو هذا العالم الأدنى.

أما العقل فيظل كله فى العالم الأعلى على الدوام، ولا يحدث له قط أن يخرج عن مجاله الخاص. ولكن على الرغم من أنه يظل بأكمله مسقراً فى العالم المعقول، فإنه يبعث بتأثيره إلى الأشياء الدنيوية، بتوسط النفس. ولما كانت النفس مجاورة له، فإنها تشكل تبعاً للصورة التى تتلقاها منه، وتنتقل تلك الصورة إلى الأشياء الأدنى منها، أما على نحو ثابت، أو على نحو متغير تبعاً للزمان، فى مسار متغير ولكنه منتظم.

والنفس لا تهبط دائماً بنفس المقدار، بل يزيد هبوطها تارة وينقص تارة أخرى حتى بالنسبة إلى النوع الواحد من الكائنات الحية. فكل منها تهبط إلى بدن فطر قادراً على تلقيها وملائماً لطبيعتها الباطنة، وهى تنتقل إلى البدن

الذى تحمل له أكبر قدر من التشابه، فتدخل نفس بدن إنسان، وأخرى جسم حيوان، وتختلف كل منهما عن الأخرى.

١٣- فالضرورة المحتومة والعدالة تتمثل إذن فى مبدأ طبيعى يأمر كل نفس بأن تتوجه، تبعاً لمرتبتها نحو الصورة المتولدة، التى شكلت تبعاً لمشيئتها الخاصة وتركيبها الباطن. وكل النفوس من هذا النوع توجد بقرب الشيء الذى يتجه ميلها الطبيعى إليه. فهى ليست فى حاجة إلى كائن يرسلها ويدفعها فى اللحظة المنشودة حتى تدخل جسماً معيناً، بل أن هذه اللحظة إذا ما حانت، هبطت النفس إليه تلقائياً، ودخلت حيث ينبغى عليها أن تدخل. وتلك اللحظة تختلف من نفس إلى أخرى. ولكنها إذا ما حانت، هبطت النفس إلى الجسم الملائم لها، وكأنها تستجيب لدعوة داع، حتى ليظن أن قدرة سحرية قد حركتها وجذبتها بقوة لا تقاوم. وعلى هذا النحو ذاته تتم فى كل حيوان سيطرة النفس، فهى تتحرك فى اللحظة المنشودة وتولد كل جزء، وتدفع اللحية أو القرون، وتنمى ميولاً جديدة، أو تسبب ذبولاً لم يكن موجوداً من قبل. فنفس الشجرة تدبرها، وكل حادث فى حياتها يقع فى وقت حدد من قبل.

فمجيء النفس إذن ليس أمراً اختيارياً، كما أنها لم ترد قسراً، أو أن إرادتها على الأقل لم تكن مختارة، وإنما تتحرك نحو الجسم دون تفكير، كما يقفز المرء بالسليقة، أو كما يندفع دون روية إلى الرغبة فى الزواج، وإلى إتيان أعمال مجيدة فى بعض الأحيان. وفى هذه الحالة يكون ذلك المصير محتوماً على هذا الكائن بحيث يفرض عليه الآن مصير معين، وفى وقت آخر مصير غيره.

بل أن للعقل الذى هو سابق على الكون، مصيره بدوره، وهو أن يظل بكليته فى العالم المعقول ويبعث بنوره إلى عالمنا هذا. وكل شعاع ينبعث منه يخضع لقانون كلى. وهذا القانون الكلى كامن فى كل من الأفراد، وهو لا يستمد القوة على تنفيذه إلا من الأفراد. وقد وهب للأفراد ليستخدمه كل منهم ويحمله فى ذاته. فإذا ما حان الوقت، جاءت إرادته بفضل النفوس الفردية

التى تمتلكها فى ذاتها. فتلك النفوس ذاتها هى التى تنفذ القانون، لأنها تحمله فى ذاتها. وقد توارت لها القدرة على ذلك، لأن هذا القانون الذى غرز فيها، يثقل عليها- على نحو ما- ويبعث فيها الرغبة الدافعة فى أن تذهب حيث قدر لها أن تذهب.

١٤- وهكذا يتلقى عالمنا- الذى يضاء بعدد كبير من الأنوار، ويزدان بكل هذه النفوس- يتلقى عطايا كثيرة من الآلهة المعقولة ومن بقية العقول التى تهبه نفوساً. وأغلب الظن أن هذا هو النحو الذى ينبغى أن نفسر به أسطورة بروميثيوس، الذى صاغ شكل زوجته، ووهبها غيره من الآلهة حلياً، ومنحتها افروديت وآلهة البذل عطايا، وقدمت إليها كل منها هبة، وأسموها"بندورا"، لأنها تتلقى هدايا duron ولأن الكل pantes قد ساهموا فى البذل لها. وهكذا قدمت كل الآلهة هدية إلى ذلك الكائن الذى صاغه بروميثيوس، ممثل العناية. فهلا يدل رفض بروميثيوس لهذه الهدايا على أن ايثار الحياة العقلية خير وأبقى؟ على أن خالق بندورا ذاته مقيد، مما يدل على أنه مرتبط بما خلقه على نحو ما. ولكن هذا الارتباط خارجى، وتخلص هرقل له يمثل القدرة التى احتفظ بها بروميثيوس لإنقاذ نفسه من قيوده. وأياً ما كان رأينا فى هذه الأسطورة، فإن هذا التفسير يوضح هبة الله للنفوس التى ترد إلى هذا العالم، وهو يتفق فى هذا مع رأينا[1].

١٥- وإذن فالنفوس حين تتجه إلى خارج العالم المعقول، تهبط أولاً إلى السماء وتتخذ فيها جسماً. وفى عبورها للسماء تقترب من الأجسام الأرضية اقتراباً يتفاوت تبعاً لمقدار ابتعادها(عن العالم المعقول). فبعضها ينتقل من السماء إلى أجسام سفلى، وبعضها الآخر ينتقل من جسم أسفل إلى آخر، لأنه أضعف من أن يعلو على الأرض. بل ينجذب دائماً نحو الأرض بثقله. وبما ران عليه من نسيان.

أما الاختلاف بين النفوس فمرده إما إلى اختلاف الأبدان التى تحل فيها تلك النفوس، أو إلى ظروف حياة النفوس، أو النظم التى تخضع لها، أو

[1] يلاحظ أن تفسير أفلوطين لاسطورة بروميثيوس وبندورا متحرر إلى حد كبير (أنظر الملحق الخاص بالأساطير عند أفلوطين).

لاختلاف الطبائع الكامنة فيها، أو لكل هذه المؤثرات أو بعضها. فبعض النفوس يظل يخضع تارة للحتمية، وتارة لذاته[1]: فهو يستسلم لكل ما يتحتم عليه الخضوع له من مصير، ولكن إذا تعلق الأمر بأفعاله الخاصة، فإن له القدرة على أن يتحكم في نفسه بنفسه. فهناك ناموس آخر تخضع له النفوس، بجانب القدر المحتوم، هو الناموس الذى ينتظم كل الموجودات، وتخضع له كل الخضوع. وقوام هذا الناموس هو المبادىء البذرية[2]، الصادرة عن العالم المعقول، والتى هى علل كل الكائنات، وعلل حركات النفوس وقوانينها فهذا الناموس مطابق إذن للعالم المعقول الذى يستمد منه مبادئه. وهو ينتظم كل ما يصدر عن ذلك العالم ويربطه بأصله العقلى، ويكفل عدم فناء كل ما يمكنه أن يحتفظ بذاته مطابقاً لأنموذجه العقلى، ويدفع بقية الأشياء إلى حيث تسمح طبيعتها بالتوجه. وهو الذى يؤدى إلى أن تتخذ كل نفس عند هبوطها موضعاً خاصاً.

١٦- فعلينا إذن أن نرد الجزاءات العادلة التى توقع على الأشرار إلى ذلك النظام الذى يرتب كل شيء كما ينبغي. ولكن ما القول في تلك الشرور التى تلحق بالأخيار من الناس، مخالفة كل عدالة، كالعقاب والفقر والمرض؟ إن هذه الشرور التى ترتبط بمجرى الأشياء، والتى لها علاماتها الخاصة، تحدث وفقًا للعقل الكونى. فهل ينبغي إذن أن تعد ناتجة عن خطيئة سابقة؟ كلا، فلا يجوز لنا أن نقول أن تلك الحوادث تتبع أسبابًا طبيعية، وأنها متضمنة فى الحوادث السابقة، وإنما هى عوارض مصاحبة لها فحسب، كما يحدث مثلاً إذا تداعى بيت، فيهلك من كان تحته، كائناً من كان، أو إذا سار شيئان، أو حتى شيء واحد، فى حركة منتظمة، فهشماً أو حطماً ما يقابلانه. فمثل هذا الظلم ربما لم يكن ينطوى على أى أذى لمن يقع عليه، وذلك إذا تأملنا صلته

---

[1] أفرد "بريبه" فى ترجمته نوعاً ثالثاً من النفوس يبدأ فى هذا الموضع. ولكن الأصح أن يعد ذلك مجرد شرح للنوع السابق، أى النوع الذى يخضع تارة للحتمية وتارة لذاته. والسياق يثبت هذا بوضوح.

[2] أنظر معنى هذا المصطلح فى الملحق الأول من الدراسة.

بالارتباط المحكم للموجودات فى هذا الكون. بل ربما لم يكن ظلماً على الإطلاق، وكان هناك فى الحوادث السابقة ما يبرره.

وعلى أية حال، فليس لنا أن نعتقد أن ثمت حوادث معينة تخضع وحدها للنظام، بينما لا يرتبط غيرها بشيء، بل يسير اعتباطاً. فإن كان يلزم أن يحدث كل شيء وفقاً لعلل ونتائج ضرورية وتبعاً لمبدأ واحد ونظام واحد، فلابد أن نؤمن بأن هذا النظام وذلك الارتباط يمتدان إلى كل صغيرة وكبيرة. أجل، فالظلم الذى يرتكبه الغير هو ظلم بالنسبة إلى من ارتكبه. ولا يمكن أن يعفى فاعله من مسؤليته- ولكننا إذا تأملناه من خلال النظام الكونى العام، لما وجدناه ظلماً بالنسبة إلى الكون، ولا حتى بالنسبة إلى من وقع عليه، بل لرأيناه حادثاً ضرورياً. ولو كان من وقع عليه الظلم خيراً، لانتهى الظلم عنده إلى نتيجة طيبة. فليس لنا أن نعتقد أن هذا النظام الكونى ليس إلهياً ولا عادلاً، وإنما هو يعطى كل امرىء ما يصلح له بقدر دقيق. غير أننا نجهل الأسباب، فتظهر أمام جهلنا فرص التحامل على ذلك النظام.

١٧- وفى وسعنا أن نبرهن على أن النفس حين تخرج من المجال العقلى ترد أولاً إلى السماء، بالبرهان التالى: إذا كانت السماء خير ما فى المجال المحسوس، فإنها متاخمة لآخر الموجودات العقلية. فالموجودات السماوية إذن هى أول ما يتلقى حياة العالم المعقول، نظراً لازدياد قدرتها على المشاركة فيه. أما الأشياء الأرضية فهى آخرها. ونظراً لطبيعتها وبعدها عن الوجود اللامادى، كانت أقل مشاركة فى النفس.

وإذن فكل النفوس تنير السماء وتضفى عليها خير ما فيها، أعنى أشعتها الأولى. أما بقية الأشياء فتنيرها الأشعة التى تلى ذلك. ثم تهبط بعض النفوس إلى أسفل لتنير المناطق السفلى، ولكن هذا التوغل فى الهبوط ليس خيراً لها.

فلنتصور إذن مركزاً تشع منه دائرة مضيئة تحيط به. وحول هذه الدائرة دائرة أخرى منيرة مثلها بنور نابع عن النور الأول. وخارج هاتين الدائرتين دائرة ثالثة ليست منيرة، وإنما تفتقر إلى نور خاص بها، وتستمد النور من مصدر خارج عنها. ولنتصور هذه الدائرة الأخيرة كأنها عجلة دائرة، أو على

الأصح كرة تتلقى نورها من الدائرة الثانية التى تمسها، والتى لا تنيرها إلا بقدر ما تتلقى هى ذاتها من هذا النور. وبهذا يظل النور الأعظم ساكناً مع إضاءته للأشياء. ومنه تأتى بالطبيعة شعلة تنفذ إلى الأشياء. وتشع الأنوار الجزئية مثله، فيظل بعضها ساكناً، أما البعض الآخر فيجتذبه الانعكاس الباهر على صفحة الأشياء التى يثيرها. وفضلاً عن ذلك، فإن الأشياء المنارة تتطلب كل عنايتها. وكما ينتبه الملاح بكل حواسه إلى سفينته حين تتقاذفها العواصف، وينصرف عن ذاته حتى ينسى أنه مهدد بأن تجرفه العاصفة، كذلك تهبط النفوس إلى أسفل مما ينبغى، وتغيب عن أنظارها مصالحها الخاصة، فتحد فى داخل جسم، وتقيد بأغلال سحرية، وتستحوذ على رعايتها لطبيعة الجسم.

ولو كان لكل كائن حى جسم تام كامل، لا يجد الألم إليه منفذاً، لما ظلت النفس التى نقول أنها حالة فى بدن- نقول لما ظلت تلك النفس حاضرة فيه، بل لوهبته الحياة وهى لا تزال بأسرها فى المجالات العليا.

١٨- فهل تستخدم النفس الاستدلال قبل أن تهبط إلى الجسم وبعد أن تفارقه؟ إن النفس تستخدم الاستدلال فى مقرها الحالى، إذا لم يهدها اليقين، وزحمتها المشاغل، وعلى الأخص إذا انتابها ضعف: إذ أن الحاجة إلى الاستدلال إنما تنشأ عن افتقار العقل إلى الاكتفاء بذاته. وهكذا يتدخل الاستدلال فى الصناعات إذا وجد الصانع نفسه حائراً، أما إذا لم تكن هناك صعوبة، لسارات الصناعة تلقائياً على خير وجه.

- ولكن إذا لم تكن النفوس تستخدم الاستدلال فى العالم المعقول، فكيف تكون نفوساً عاقلة؟

- فى وسعنا أن نجيب بأن لديها القدرة على المضى فى بحث عقلى إذا أتيحت لها الفرصة. وفى هذه الحالة يكون من الضرورى، إن شئنا أن نسلم بذلك، أن نستخدم كلمة "الاستدلال" فى غير المعنى الذى استخدمناهابه. فإذا كنا نعنى بالاستدلال ميلاً باطناً يستمد دائماً من العقل، وفعلاً ثابتاً على الدوام، هو أشبه بانعكاس للعقل، فلابد عندئذ من القول أن النفس تستخدم الاستدلال، حتى وهى فى العالم المعقول.

أما عن اللغة، فليس لنا أيضاً أن نعتقد بأن النفوس تستخدمها طيلة وجودها في العالم المعقول، أو طالما أن لها أجساماً في السماء. فكل الحاجات أو الصعاب التى تدفعنا في عالمنا هذا إلى تبادل الحديث، لا توجد في العالم المعقول قط. وليس للنفوس، التى تمارس كل أفعالها على نحو منتظم، ووفقاً للطبيعة، أوامر ولا نصائح توجهها، بل هى تعرف بعضها البعض بشعورها الواعي فحسب. بل أن العين في عالمنا هذا كثيراً ما تعرف ما لا تنطق به الأفواه. أما العالم الأعلى فكل جسم خالص، وكل جسم أشبه بعين، فلا شيء خفي أو خادع، بل يرى كل شيء ويعرف دون حاجة إلى الكلام.

أما عن الجن والنفوس التى تتخذ لها أجساماً هوائية، فليس من الممتنع أن نسلم بأنها تستخدم الكلام، إذ أنها لا تعدو أن تكون كائنات حية.

١٩- فهل "المنقسم واللامنقسم" في نفس الموضع منن النفس، وكأنهما ممتزجان؟ أم أن اللامنقسم ينتمي إلى النفس على نحو يختلف عن انتماء المنقسم إليها، وتربطه بها صلة تختلف عن صلة الأخير بها، بحيث يجيء المنقسم تالياً للامنقسم؟ وهل يكونان جزئين مختلفين من النفس، بالمعنى الذى نقول فيه أن الجزء العاقل يختلف عن الجزء غير العاقل؟ في وسعنا أن نعلم ذلك حين ندرك المعنى الذى نستخدم فيه كلاً من هذين اللفظين. فقد تكلم أفلاطون عن "اللامنقسم" دون أن يزيد حرفاً، ولكنه لم يتكلم عن "المنقسم" وحده، بل عن "الماهية التى تغدو منقسة في الأجسام" لا الماهية التى أصبحت منقسمة تماماً. فعلينا إذن أن نرى أى نفس تحتاج إليها الطبيعة البدنية لتحيا، وأى شيء في النفس يجب أن يظل حاضراً في كل موضع من مجموع الجسم. فملكة الاحساس، ما دامت تؤدى فعلها كاملة وفي كل موضع من الجسم، فمعنى ذلك أنها تغدو منقسمة، وما دامت في كل موضع، ففي وسعنا أن نقول إن ذلك راجع إلى أنها في حالة انقسام. ومع ذلك فما دامت تنبت كاملة في كل موضع، فليس في وسعنا أن نطلق القول بأنها توجد منقسمة، وإنما نستطيع أن نقول أنها "تغدو منقسمة في الأجسام" فحسب. فإن قال معترض إن مثل هذا الانقسام يتمثل في حاسة اللمس وحدها، دون بقية الحواس، كان علينا أن

نجيب بأن هذا الانقسام يوجد أيضاً في بقية الحواس. فما دام الجسم هو الذى يساهم في هذه الإحساسات فلابد أن تنقسم بدورها، وإن كان انقسامها في بقية الحواس أقل منه في حاسة اللمس. وبالمثل تنقسم القوة الغازية والقوة المنمية على نفس النحو. وإذا كان مركز القوة الشهوية في الكبد، والمشاعر النبيلة في القلب، فإن نفس الرأى ينطبق على هذه القوى. ولكن ربما لم يكن الجسم يتلقى هذه الملكات في ذلك الخليط المادى، فهو يتلقاها ولا شك على نحو آخر، وهى تستمد من أحد الأشياء التى تلقاها من قبل (من النفس). أما عن التفكير والتعقل فهذان لا ينقلان إلى الجسم، وممارستهما لا تتم بتوسط عضو مادى، وإنما يكون الجسم عقبة إن شئنا أن نقحمه في أبحاث الفكر.

وإذن فاللامنقسم في النفس متميز عن المنقسم، ولا يؤدى امتزاجهما إلى تكوين كائن واحد، بل يكونان كلاً ينطوى على جزئين متميزين، يظل كل منهما خالصاً منفصلاً عن الآخر في عمله.

ومع ذلك فإذا تلقى الجزء الذى يغدو منقسماً في الأجسام صفة عدم القابلية للانقسام من القوة العليا، لأمكن نفس الموجود أن يغدو لا منقسماً ومنقسماً في نفس الآن، وكأن امتزاجاً قد تم بينه وبين القوة العليا التى امتدت حتى وصلت إليه.

٢٠- فهل توجد قوى النفس، وكل ما نسميه "أجزاء" للنفس في محل؟ أم أن من الممكن أن يقال أن بعضها ليس في محل والبعض الآخر في محل؟ أم أنها جمعياً ليست في محل؟ ذلك ما يجدر بنا معرفته. فنحن إذا لم نحدد لكل من أجزاء النفس محلاً، ولم نجعلها في الداخل ولا في الخارج، ولكن معنى ذلك أننا نترك الجسم بلا نفس، وعندئذ نتساءل كيف يمكن أن تحدث عمليات النفس التى تتم بواسطة أعضاء جسمية. وإن لم نقل بوجود محل إلا لأجزاء معينة من النفس لبدا أننا لن نجعل لتلك التى لا نعطيها محلاً موضعاً فينا، ولنتج عن ذلك أن نفسنا ليست بأكملها فينا.

وعلينا أن نقول، بوجه عام، إنه لا أجزاء النفس ولا النفس كلها توجد في الأبدان وكأنها في محل. فالواقع أن المحل حاو، وهو يحوى البدن. والبدن

يكـون حيـث يوجد كل من أجزائه، ولا يمكن أن يوجد بكامله فى نقطة ما من محله. أما النفس فليست بدناً، بل هى حاوية أكثر منها محتواة.

كمـا أن الـنفس ليسـت فـى الـبدن وكأنهـا فـى إناء. فلو كان البدن يحتوى الـنفس كأنـه إنـاء أو محل لها، لظل البدن بلا نفس، ما لم تكن النفس منطوية عـلى ذاتهـا فـيه، فتحييه بأن تنتشر فيه تدريجياً. ولو كان الأمر كذلك، لكان كل ما يتلقاه الإناء مفقوداً بالنسبة إلى النفس.

وفضـلاً عـن ذلك، فالمحل بمعناه الصحيح شيء لا مادى وليس جسماً، فما حاجـته إلى النفس؟ ثم أنه لو كان ذلك صحيحاً، لكانت أطراف البدن وحدها، لا الـبدن ذاتـه، هـى الـتى تمـس الـنفس. والحق أن هناك أسباباً أخرى عديدة تحـول دون القـول أن الـنفس فـى الـبدن كأنهـافى محل. فلو صح ذلك، لحمل محـلها معهـا، ولكنا بإزاء شيء يحمل محله. كما أننا لو نظرنا إلى المحل على أنـه المسافة أو البعد الفاصل، لأصبح القول بأن النفس فى البدن كأنها فى محل أكـثر استحالة: إذ أن البعد الفاصل فارغ بالضرورة، أما البدن فليس فارغاً– ولا شـك أن مـا يوجـد فـيه الـبدن هـو الفراغ، بحيث أن البدن هو الذى يوجد فى الفراغ.

وبجانـب ذلـك، فالنفس ليست فى البدن وكأنها فى مادة حاملة لها. إذ أن مـا هـو فـى مـادة حاملـة هو حال من أحوال تلك المادة، كاللون والشكل مثلاً، بينما النفس ذات وجود مستقل.

وهـى ليسـت فـى البدن كجزء من كل، إذ أن النفس ليست جزءاً من البدن قـط. ولـو قـيل أنها جزء من الكل الحى، لظلت نفس الصعوبة قائمة. فعلى أى نحـو توجـد فى الكل؟ إنها ليست فيه كما يكون النبيذ فى القنينة قط، ولا كما تكون القنينة أو أى شيء آخر فى ذاته.

كمـا أنهـا ليسـت فـى الـبدن ككـل أجـزائه، إذ أن من الممتنع أن نقول أن النفس كل أجزاؤه هى البدن.

وهـى ليسـت فيه كصورة فى هيولى، إذ أن الصورة التى فى هيولى لا تفارقها قـط، وهـى لاحقـة للهـيولى الـتى توجـد فـيها[1]. ثم أن النفس هى التى تضفى الصورة على الهيولى، فليست هى الصورة إذن. وإن قيل أنها ليست صورة حالة فـى الهـيولى، بـل صورة مفارقة، لاستحال علينا أن ندرك كيف تأخذ مثل هذه الصورة المفارقة طريقها إلى البدن.

فـبأى معـنى إذن يقـول الجمـيع أن الـنفس فـى الـبدن؟ ذلك لأن النفس لا تـرى، أمـا البدن فإنا نراه، وندرك حين نراه يتحرك ويحس أنه حى، وعندئذ نقـول أن لـــه نفسـاً. والنتـيجة الطبيعية لذلك هى أن نقول أن النفس توجد فى الـبدن ذاتـه. ولـو كانـت الـنفس مـنظورة محسوسة، ولو كنا نراها وقد تخللتها الحـياة فى كل أجزائها، وانتشرت حتى أطراف البدن– لو كانت كذلك لما قلنا عـندئذ أنهـا فـى الـبدن، بـل لقلـنا أن البدن عرضى فى أساسى، ومحتوى فى حاو، وسيال متغير فيما هو ثابت دائم.

٢١– وقد يوجه إلينا امرؤ الأسئلة التى سنذكرها، دون أن يؤكد هو ذاته شيئاً، فماذا عسـى أن يكـون جوابـنا عـنه؟ إنـه قـد يسـأل: عـلى أى نحو تحل النفس فى الـبدن؟ وهـل توجد كلها فيه على نفس النحو أم أن كلاً من أجزائها يوجد فيه عـلى نحـو مختلف؟ الحق أن أى نحو من أنحاء حضور الشىء فى شىء آخر، وهـى الأنحـاء الـتى بحثـناها، لا يصـلح للتعـبير عن الصلة بين النفس والبدن. ولكن قد يقال أن النفس فى البدن كربان فى سفينة. والمقارنة صالحة فى وصف مفارقـة النفس للبدن، ولكنها لا توضح طريقة الاتحاد التى هى موضوع بحثناه: فالـنفس توجد فى البدن عرضاً، ولكن كيف توجد فيه كأنها ربان؟ إن الربان لا يوجد فى كل السفينة، كما توجد النفس فى البدن كله.

فهـل يـنبغى علينا القول أن النفس توجد فى البدن وجود الصنعة فى الآلة، كصـناعة القـيادة فـى الدفـة مـثلاً، إذا تصورنا هذه الدفة حية، وإن كانت لها صناعة باطنة تهبها اندفاعها؟ إن الفارق لكبير، ما دامت الصناعة تظل خارجة

[1] يلاحظ هنا أن أسبقية الصورة على الهيولى هو تفسير خاطىء لفكرة أرسطو، إذا كان يقصد به الاسبقية الزمنية، لأن الصورة لا تنفصل عن الهيولى قط. والمقصود بالطبع هو الاسبقية المنطقية، أى الاسبقية فى الرتبة فحسب.

عـن الأداة. ومـع ذلك فلنتصور النفس على مثال ربان تتخلل نفسه دفته. ولتكن حاضـرة فـى الـبدن حضـور الربان فى آلته الطبيعية، وبهذا تحركه كلما شاءت وكـيفما شـاءت. فهـل تقدمـنا بذلـك نحـو الحل؟كـلا، فـلا زلـنا لا نعرف كنه الحضور فى الأداة. ورغم أن طريقة الاتحاد هذه مختلفة عن سابقاتها، فما زلنا نبغى كشف الحقيقة، أو نريد أن نزداد منها اقتراباً.

٢٢- فهـل ينـبغى القـول أن الـنفس حاضـرة فـى الـبدن حضور النار فى الهواء؟ إن الـنار، وإن كانـت حاضـرة فـى الهواء، فهى ليست حالة فيه؛ هى تتخلله فى كـل موضـع، ولكـنها لا تمتزج به. فالنار تظل ساكنة والهواء سار. وحين يغادر الهـواء المـنطقة الـتى يضـيئها النور، يتركها دون أن تحتفظ منه بشىء، بحيث يكـون الأحـرى بـنا أن نقـول أن الهـواء فـى الـنور، مـن أن نقـول أن النور فى الهـواء. ومـن هـنا كـان أفلاطـون عـلى حـق حـين آثر أن يضع جسم العالم فى نفســه، لا نفســه فــى جسمه وحين قان أن النفس جزءاً يحتوى جسماً وجزءاً لا يحـتوى أى جسـم. إذ أن مـن الواضح أن فى النفس قوى لا يحتاج إليها البدن من أجل حياته. وهذا ما يجب أن يقال بالمثل عن بقية النفوس. فعلينا أن نقول أن الـبدن لا تتمثل فيه من القوى سوى ما هو ضرورى لـه فحسب. وهذه القوى حاضـرة فـيه دون أن تتخذ منه أو من أجزائه مقراً. فالقوة الحاسـة مثلاً حاضرة فـى كل الأجزاء التى تحس، ويختلف العضو الذى تحل فيه كل قوة باختلاف الوظائف التى تؤديها. وهاك ما أعنيه:

٢٣- إن كـان كل جزء من بدن تحييه وتنيه نفس، يشارك فى تلك النفس على نحو مخـتلف. فالـنفس تهـب كـل عضـو قدرة مطابقة للوظيفة التى يستطيع أداءها. وهكـذا تـؤدى ملكـة الإبصـار فعـلها عـن طـريق العين، وملكة السمع عن طريق الأذن، والـذوق فـى اللسـان، واللمس فى البدن كله. ولكن لما كانت أداة الحس هـى الأعصـاب الأولى، الـتى تهـب الكائن الحى الاندفاع الحركى أيضاً، والتى تحـل فـيها قـوة النفس هذه، ولما كانت نقطة بداية الأعصاب هى المخ، فقد عد المـخ مـبدأ للإحسـاس والاندفـاع، بـل ولحـياة الكائن العضوى بأسره. ذلك بأن القـائلين بهذا الرأى كانوا يسلمون بأنه حيثما تكون نقطة بداية الأعضاء، تكون

القوة التى تسيرها. ولكن كان الأحرى بهم أن يقولوا أن تلك نقطة بداية فعل هذه القوة: إذ أن قوة الصانع المدرب على إدارة آلة معينة إنما تركز بالضرورة فى نقطة بداية حركة تلك الآلة. بل الأصح ألا نقول قوة الصانع، إذ أن القوة فى كل مكان من الآلة، وإنما نقول: فعل تلك القوة، الذى يتخذ نقطة بدايته مع نقطة بداية الآلة.

على أن قوة الإحساس والنزوع، اللتين توجدان فى النفس، وأعنى بهما القدرة عل الإحساس وعلى التخيل، هاتان الملكتان يعلو عليهما العقل، إذ أن الجزء الأدنى من العقل قريب من الأجزاء العليا لتلك القوى. ومن هنا وضع القدماء هذه القوة فى أعلى موضع من الكائن الحى، أى فى الرأس، وليس فى المخ تماماً، وإنما فى الجزء الحساس الذى يوجد الحس بفضله فى المخ. فينبغى إذن أن تنسب القوتان الأوليان إلى الجسم، وإلى أقدر أجزاء الجسم على تقبل فعلهما. ولكن العقل، الذى لا يتصل بالجسم قط، لابد مع ذلك أن يكون على صلة بهاتين القوتين، اللتين هما صورة للنفس. وفضلاً عن ذلك، فإن فى وسع هاتين القوتين تلقى مؤثرات من العقل. فالقوة الحاسة تتضمن الادراك(أو الحكم). والخيال قوة شبه عقلية، والنزوع والشوق يخضعان للخيال وللعقل. وإذن فالقوة العاقلة ليست فى الرأس من الوجهة المكانية، وإنما هى فيه لأن القوى التى فى الرأس تشارك فيها- وقد ذكرنا بأى معنى تكون ملكة الإحساس فى المخ.

أما عن القوة النباتية، وقوة النمو والتغذى، فتلك لا تغيب عن أى جزء من أجزاء الجسم. ولكن لما كان الدم فى الشرايين، ولما كانت نقطة بداية الشرايين والدم هى الكبد، فقد جعل مركز هذه القوى فى الكبد ذاته. وفيه أيضاً مقر القوة الشهوية، إذ أن ما يولد ويطعم وينمى يجب أن يكون هو مركز الشهوة.

وأخيراً، فلما كان الدم حين يصبح أرق وألطف وأنشط وأنقى، يغدو أداة ملائمة للقوة الغضبية، فإن القلب، الذى هو مصدر إفراز هذا الدم، هو المركز الملائم لغليان الغضب.

٢٤- فأين تذهب النفس بعد أن تفارق البدن؟ إنها لا يمكن أن تظل فى عالمنا هذا، حيث لا يوجد شىء يتلقاها، فليس فى وسعها أن تمكث فى شىء لم يفطر على الاحتفاظ بها. وعلى ذلك فالنفس تفارق البدن- ولو لم يكن الأمر كذلك، لكانت تنقل معها من الجسم شيئاً يجتذبها إليه، ولكانت تلك حماقة منها، إذ أنها لو احتفظت بمثل هذا الجسم الغريب عنها، لظلت داخله، ولتغلغلت به فى المجال الذى يوجد فيه ذلك العنصر وينتمى إليه بطبيعته. ولما كان ثمت محال عديدة، فلابد أن يتباين المحل الذى توجد فيه النفس تبعاً لميولها الباطنة، ووفقاً للعدالة التى تسود الموجودات. فما من أحد يفلت من العقوبة التى ينبغى عليه تحملها نتيجة لسلوك جائر. وقضاء الله لا يرد، وهو ينطوى فى ذاته على القدرة التى تمكنه من تحقيق ما قضى به. وهكذا يحمل الآثم، دون أن يشعر، إلى حيث ينبغى أن ينال عقوبته، فيظل مدفوعاً بحركة مضطربة، ويهيم فى كل مكان، حتى ينتهى به الأمر- بعد تجواله الدائم، وبعد أن تعييه المقاومة اليائسة- إلى أن يهبط فى المكان الذى أعد له، ويستسلم طوعاً لمصير لا سلطان له عليه. ويحدد القانون الإلهى مدى العقاب وزمنه، فإذا ما انتهى العقاب، أمكنه أن يترك مكان الجزاء، تبعاً لما يقضى به الانسجام الذى يسود كل الأشياء.

ولكن ينبغى أن يكون للكائن جسم حتى يحس بالعقاب الجسمى، أما النفوس الخالصة، التى لا تجتذبها الأجسام، فلا يمكن أن تكون نفوس جسم معين، وما دامت لا توجد فى أى مكان من الجسم، وما دامت قد خلصت من كل جسم، فإن موضعها حيث يكون الجوهر، والوجود، والألوهية. فهى فى الله، مع الجوهر والوجود. فإذا سألت أين؟ فابحث أين تكون هذه الموجودات، ولكن لا تبحث عنها بأعينك، كما تبحث عن الأجسام.

٢٥- ولننتقل الآن إلى الذاكرة. فهل تظل النفوس تتذكر بعد أن تغادر العالم الأرضى؟ أم أن بعض النفوس فقط هى التى تتذكر؟ وفى هذه الحالة الأخيرة، هل تتذكر النفس كل شىء، أم أشياء معينة فحسب؟ وأخيراً فهل تدوم تلك الذاكرة إلى الأبد، أم تختفى بعد أن تفارق النفس البدن بوقت معين؟ علينا، إن شئنا أن

نقوم بهـذا البحـث كما ينبغي، أن نعرف أولاً ما يتذكر فينا- ولست أعنى أن نعـرف كـنه الذاكـرة، بـل فى أى مبدأ تكون: إذأن تعريف الذاكرة قد ذكر فى مواضـع أخـرى، بـل لقـد أسهبنا الكلام عنه فى مواضع عديدة. فعلينا الآن أن نعرف بمزيد من الدقة طبيعة الشيء الذى يتذكر.

إن كـان الـتذكر تذكـر شـيء مسـتفاد، كمعـرفة أو انطـباع، فمن المحال أن يتمـثل فـى موجـودات لا تـتغير ولا تـتأثر بالـزمان. وإذن فلـيس لـنا أن ننسب الذاكـرة إلى الله، ولا إلى الموجـود والعقل الذى لا ينطوى على زمان، وإنما على أزل. فـتلك الموجودات لا تعرف ما هوقبل وما هو بعد، بل تظل دائماً كما هى، فـى هويـتها، دون أن تـتعرض لأدنى تغير. إذ كيف يكون لموجود فى هوية مع ذاتـه، ممـاثل لذاته على الدوام، ذاكرة؟ إن مثل هذا الموجود لا تطرأ عليه- فى لحظـة- حالـة تخـتلف عـن تلك التى كان عليها من قبل، ولا يحفظ فى ذهنه تلـك الحالـة الأولى. وأفكـاره لا تتعاقـب بحيـث يـتذكر فـى حالـة أو فى فكرة تالية، الحالة أو الفكرة السابقة.

- ومـع ذلـك، فمـا الـذى يمـنع مـن أن يعـرف هـذا الموجـود تغيرات بقية الموجودات، كفترات العالم مثلاً، دون أن يطرأ عليه هو ذاته تغير؟

- ذلك لأنه إن كان يتابع تغيرات الموجودات المتباينة، لكان معنى ذلك أنه يفكر بادىء الأمر فى شيء، وبعد ذلك فى شيء آخر، بحيث يأتى فعل التذكر مـن تفكـيره فـى أشـياء مخـتلفة. أما عن أفكاره التى لديه عن ذاته، فلا يجب القول أنه يتذكرها. إذ أنها لا ترد إليه على نحو يكون عليه معه أن يحتفظ بها حـتى لا يتسـرب مـن ذهـنه، فلو صح ذلك لكان عليه أن يخشى أن تغيب عن ذهنه ماهيته ذاتها.

كذلـك لا يجـب أن تستعمل كلمة "التذكر" مع النفس بالمعنى الذى يقال فيه أنهـا تتذكر أفكاراً تملكها بفطرتها. فعندما تكون النفس فى عالمنا الأرضى تكون تلـك الأفكـار فـى متـناول يدهـا، وإن تكـن الـنفس تعرف ذلك معرفة حاضرة، وخاصـة حين ورودها إلى الجسم. فإن عرفت النفس هذه الأفكار معرفة حاضرة، فـإن القدمـاء يطلقون على هذه الحالة اسم الاستعادة والتعرف. على أن هذا نوع

مـن التذكر يختلف تماماً عن النوع الذى نحن بصدده، ولا شأن للزمان بالذاكرة بهذا المعنى[1].

ولكـن ربمـا كـنا نخوض هذه الموضاعات مستهينين بها أكثرمن اللازم، دون أن نبحـثها بحـثاً كافـياً. فقد يتساءل المرء: أتنتمى الاستعادة والتذكر إلى النفس ذاتهـا، أم إلى نفـس أقـل اسـتنارة، أو حـتى إلى مركـب من النفس والبدن (أى الكـائن الحى)؟ وبأى الشروط، وفى أية لحظة، ترد الذاكرة إلى تلك النفس- إن كانـت هـى الـتى تـتذكر، أو إلى الكـائن الحى- إن كان هو الذى يتذكر؟ علينا إذن أن نسـتعيد هـذه المسـألة مـنذ الـبداية. ففـى أى مكونـات طبيعتـنا تكـون الذاكـرة؟ إن كانت النفس، فأى ملكاتها أو أجزائها هو الذى يتذكر؟ وإن كانت فـى الكـائن الحـى بأسـره- والـبعض يظن أنه هو أيضاً الذى يحس- فعلى أى نحـو يـتذكر؟ وبم يجـب أن نعرف الكائن الحى المركب؟ وأخيراً، فهل ما يقوم بالأفعال الحسية والعقلية فيه شىء واحد، أم أن هناك ملكة لكل؟

٢٦- إن كـان هـناك عنصـران يتضـافران فـى الإحساسـات، لوجـب أنـه يكون فعل الإحسـاس ذا طبـيعة مـزدوجة، ولذا قيل عن الإحساس أنه مشترك بين النفس والبدن. فهو أشبه بفعل الاختراق أو الغزل[2]: حيث تمثل النفس فى إحساسها الصـانع، والـبدن الأداة. والـبدن يتقـبل الفعـل ويطيعه، أما النفس فتتلقى الأثر الـذى حصل فى البدن أو بتوسطه، أو هى تصدر حكمها تبعاً لتأثر البدن. وإذن فالإحساس من شأن النفس والبدن سوياً بحق.

ولكـن هـذا لا يستتبع بالضرورة القول أن الذاكرة تنتمى إلى المركب من البدن والـنفس: إذ أن النفس قد تلقت من قبل ذلك الأثر الذى قد تحفظه الذاكرة وقد

---

[1] فى هذه الفقرة ينقد أفلوطين نظرية التذكر عند أفلاطون، وإن لم يكن قد ذكر اسمه، بل تكلم عن "القدماء". فهو لا يقول مع أفلاطون بتذكر أفكار سابقة، بل يقول بوجود أفكار نظرية هى التى يبدو- حين تستدعى فى هذا العالم- أنها تتذكر. ولكن الواقع أن الذاكرة لا تنطبق على هذا النوع من الاستعادة. والمقصود هنا بكلمة "المعرفة الحاضرة" أن تستدعى النفس هذه الأفكار وتظهرها بحيث تدركها ماثلة أمامها، وهو أمر لا يحدث فى هذا العالم كثيراً لاختلاط النفس بجسم، فإن حدث كان الأصح أن يسمى استعادة.

[2] تشبيه لاشتراك النفس والجسم فى عملية الاحساس بعملية أخرى يشترك فيها عنصران هما الصانع والأداة، كعملية غزل الخيوط واختراقها. ويلاحظ أن فعل الصانع غالب على فعل الأداة فى هذا المثل كغلبة قوة النفس على الجسم فى الإحساس.

تنساه. وربما تصور امرؤ أن فعل التذكر متوقف بدوره على المركب بحجة أن تكويننا البدني هو الذى يتحكم في قوة تذكرنا أو ضعفه. والرد على ذلك هو أنه، سواء أكان البدن عائقاً لفعل التذكر أم لم يكن، فلن يقلل ذلك من انتماء هذا الفعل إلى النفس في شيء.

وفضلاً عن ذلك، فكيف نقبل القول أن المركب، لا النفس وحدها، يتذكر المعارف التى تحصل فى العلوم؟

والآن، فإن قيل أن الكائن الحى مزدوج بمعنى أنه شىء يختلف عن العنصرين اللذين يركب منهما، فمن المحال أولاً أن نقول أن الكائن الحى يتكون دون أن تتغير مكوناته، ودون أن تمتزج بعضها ببعض إلى حد لا تعود معه النفس موجودة فى الكائن الحى إلا بالقوة. ثم أنه حتى لو كان الأمر كذلك، لظل التذكر منتمياً إلى النفس. فحلاوة الخليط من النبيذ والعسل، آتية من العسل وحده.

وقد يرد معترض بقوله: صحيح أن الذكريات تنتمى إلى النفس، غير أن وجودها فى الجسم وامتلاءها بالأدران واحتشادها بالصفات هو الذى يمكنها من أن تطبع فى ذاتها علامات الأشياء المحسوسة، فهى تتلقاها وتمنعها من التسرب بفضل بقائها فى الجسم.

والرد على ذلك أن تلك العلامات أولاً ليست بذات أحجام. فهى لا تشبه "علامات أختام أو انطباعاً على مادة مقاومة، أو تشكيلاً"، لأنه لا توجد كذلك ضربة[1] ولا سطح مغطى بالشمع. والحقيقة أن هذا الأثر الذى يحدث فى النفس هو نوع من التعقل، حتى إذا كان متعلقاً بأشياء محسوسة.

وفضلاً عن ذلك، فأين يمكن أن يكون الانطباع على جسم، عندما يفكر المرء؟ وما حاجتنا إلى أن نقرن الفكر بالبدن أو بصفة جسمية؟

ثم أن النفس تتذكر بالضرورة حركاتها الخاصة، ومن أمثلتها تلك الرغبات التى استشعرتها دون أن تشبعها. وفى مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون الشىء المرغوب فيه قد قرب من البدن: فكيف إذن يشهد البدن ما لم يصل

---

[1] أى ضربة الخاتم على الشمع، والنقد هنا ينصب على فكرة الانطباع الرواقية.

إليه؟ وكيف تستخدم النفس البدن فى تذكر ما لم يعرفه ذلك البدن قط؟ الحق أنه إن كان ينبغى أن تكون للنفس حقيقة وطبيعة وفاعلية خاصة بها، فعلينا أن نقول أن الانطباعات التى تمر بالبدن تنتهى إلى النفس، وأن الانطباعات تنتمى إلى النفس خاصة. فإن الأمر كذلك فينبغى أن تكون للنفس، بجانب الرغبة، ذكرى هذه الرغبة، وذكرى إشباعها أو عدم إشباعها، ما دامت ليست من الأشياء الدائمة التغير. ولو لم تكن للنفس هذه الصفة، لاستحال أن نضفى عليها الحس الباطن ولا الوعى ولا جمع الانطباعات، ولا أى تعقل لما تستشعره. فإن لم تكن لها واحدة من هذه الصفات، فلن تنالها عندما توجد فى البدن. وصحيح أن للنفس أوجه نشاط معينة يحتم أداؤها وجود أعضاء، ولكنها عندما تصل إلى البدن تحمل معها القوى التى تتوقف عليها أوجه النشاط هذه، بل تحمل معها كذلك قوى النشاط الخاص بها وحدها. ومن جهة أخرى فالبدن عقبة فى التذكر. وإنا لنلمس ما يحدث للمرء من نسيان عندما يحتسى مشروبات معينة، بينما يعود التذكر غالباً إذا ما طهر الجسم منها. وما دامت النفس تتذكر حين تكون وحدها، فإن طبيعة البدن المتغيرة السيالة لابد أن تكون علة النسيان، لا التذكر، وعلى هذا النحو يمكننا تفسير فكرة نهر "ليثه Lethe "[1]، فذلك التذكر إذن صفة تنتمى إلى النفس بحق.

٢٧- ولكن إلى أى نفس ينتمى التذكر؟ أينتمى إلى تلك النفس المسماة بالنفس الالهية، التى هى أساس وجودنا، أم إلى النفس الأخرى التى تأتينا من الكون؟ إن لكل من هاتين ذكريات، منها ما هى خاصة بها، ومنها ما هى مشتركة بين الاثنتين. فإذا ما اتحدت هاتان النفسان، كانت لهما كل الذكريات معاً، وإذا تفرقتا، غلبت كل منهما فى انفرادها ذكرياتها الخاصة، وإن ظلت بعض الوقت تحتفظ بعض الوقت بذكريات الأخرى. ذلك على الأقل هو معنى ظل هرقل[2] فى العالم الأدنى. ومن رأيى أننا يجب أن نفهم من ذلك أن هذا الظل

---

[1] نهر فى الأساطير اليونانية موضعه فى العالم الأدنى، كانت الأشباح تشرب ماءه لتنسى. والمقصود هنا من القول أن النهر وسيلة النسيان، أن ما هو سيال متغير- كالبدن مثلاً- هو علة للنسيان.

[2] ظل هرقل يرمز إلى الجانب الإنسانى من حياته. انظر التعليق على الفصل ٣٢ من هذا المقال.

يتذكر كل الأفعال التى قام بها فى حياته، لأن تلك الحياة تنتمى إليه خاصة. أما بقية النفوس، التى كانت مزدوجة، فلم يكن أمامها شىء ترويه سوى الحوادث، وتلك التى تقضى بها العدالة.

ولكن (هومير) لم يذكر لنا ما كان يمكن أن يرويه هرقل ذاته، منفصلاً عن ظله. فماذا تقول إذن تلك النفس الإلهية، حين تتحرر تماماً؟ إن هذه النفس، طالما هى متأثرة بجاذبية عالمنا الأرضى، لا تروى سوى كل ما فعله أو انفعل به إنسان. فإذا ما تقدم الزمن عادت إليها فى ساعة الموت ذكريات الحيوات السابقة، وإن كانت تهمل بعض هذه الذكريات احتقاراً لشأنها. وبازدياد تحررها من البدن تستعيد ذكريات كانت قد نسيتها فى حياتها الحاضرة. فإذا ما فارقت هذا العالم، ثم عادت إلى جسم جديد، أمكنها أن تروى حوادث الحياة الخارجة عن البدن، وحوداث الحياة التى غادرتها، مع الحوادث العديدة فى الحيوات السابقة، وإن كانت تنسى، بمضى الزمن، كثيراً من الحوداث التى مرت بها.

ولكن ماذا تتذكر النفس حين تتم عزلتها؟ علينا إن شئنا أن نعلم ذلك أن نبحث أولاً عن الملكة التى تتم بها الذاكرة فى النفس.

٢٨- فهل يتم التذكر فينا بواسطة القوة التى نستخدمها فى الإحساس وفى التعلم، أم أننا نتذكر ما نرغب فيه بواسطة الرغبة، ونتذكر ما يثير الغضب بالجزء الغضبى؟ إن هذا الرأى يقال بحجة أن من المستحيل وجود قوة تجرب أو تعانى شيئاً معيناً، وقوة أخرى تتذكر هذه التجربة. فالرغبة فى الشىء الذى مارسه المرء تتيقظ حينما ترى الذاكرة ذلك الشىء مرة أخرى، إذ لم لا تعود الرغبة إلى الظهور، أو لا تعود نفس هذه الرغبة، حين يكون ذلك الذى يتمثل أمامنا شيئاً آخر[1] وما الذى يمنع من أن ننسب إلى الرغبة الإحساس

[1] يرمى أفلوطين من هذه الفقرة إلى عرض رأى القائلين بعدم التفرقة بين الرغبة والذاكرة، بحيث تكون هى التى تتذكر موضوعاتها الخاصة، فتكون الملكتان واحدة وإن إختلفت المسميات. وهذا هو الرأى الذى يأخذ أفلوطين على عاتقه أن يفنده فى بقية الفصل.

بموضوعاتهاالخاصة، وأن نعزو الرغبة إلى الملكة الاحساس، فنطلق الأسماء المختلفة على الملكات تبعاً للعنصر الذى يغلب عليها فى وقت معين فحسب؟

الواقع أن الإحساس يختلف اختلافاً كبيراً من ملكة إلى أخرى. فالرغبة ليست هى التى ترى، وإنما العين. وبداية يقظة الرغبة فى الحواس، عن طريق تأثير ينتقل بالتجاور التدريجى، بحيث تتقبل الرغبة، دون وعى منها، تأثير الإحساس، من غير أن تعرف كنهه. وهكذا الحال فى الغضب: فالإبصار يرى الظلم، ويثور الغضب، مثلما يرى الراعى ذئباً بين قطيعه، فيهب كلبه، دون أن يرى الذئب، لمجرد أنه قد اشتم رائحته أو سمع صوته[1].

وعلى ذلك فالرغبة التى تمارس تحتفظ بأثر للحادث الذى وقع، لا على صورة ذكرى، وإنما على صورة نزوع وتأثر سلبى. أما الملكة التى وعت هذه التجربة واحتفظت بذكرى ما حدث فهى ملكة أخرى. ودليل ذلك أن الذاكرة كثيراً ما تغيب عنها رغبات الجزء المشتهى من النفس، ولو كانت الذاكرة فى ذلك الجزء لما نسيت هذه الرغبات.

٢٩- فهل ننسب الذاكرة إلى ملكة الإحساس؟ وهل نقول أن الذاكرة وملكة الإحساس قوة واحدة؟ إن كانت لظل هرقل ذكريات مثل هرقل ذاته، كما قلنا، فمعنى ذلك أنه كانت هناك ملكتان للإحساس- وفضلاً عن ذلك فإن كانت الملكة التى تتذكر غير الملكة التى تحس، لكانت هناك أيضاً ذاكرتان- ثم أن الذاكرة لو كانت هى الإحساس، لوجب أن يكون هناك إحساس بالأفكار العلمية، ما دامت تتذكر، أو لوجب عندئذ أن تربط ملكة أخرى بهذه وتلك. فهل نقول إذن بملكة مشتركة للإدراك على أنها حد أعم، وننسب إليها ذاكرة للمحسوسات والمعقولات؟ إن هذا القول لا يكون له معنى إلا إذا كنا ندرك الأشياء المحسوسة والمعقولة بملكة واحدة. ولكن إذا كانت تلك القوة منقسمة قسمين، لظلت هناك ذاكرتان أيضاً. وإذا عزونا هاتين الذاكرتين إلى كل من النفسين، لكان معنى ذلك وجود أربعة ذاكرات.

---

[1] فى هذا التشبيه يوضح أفلوطين أن الغضب الذى هو قوة لا يمكن أن تكون قد أدركت سبب الظلم، يحتاج أولاً إلى الإحساس، لأنه هو ذاته لا يحس، وبالتالى تحتاج ملكة الرغبة كلها إلى الإحساس. وهو يشبه الغضب فى هذا المثال بالكلب؛ لأن الكلب يثور دون أن يكون قد فهم من الأمر شيئاً.

ولكن هل من اللازم، على الاطلاق، أن نتذكر الأشياء المحسوسة بنفس الملكة التى نحسها بها، وأن يأتى الإحساس وتذكره من نفس الملكة؟ وهل من الضرورى أن تكون الملكة التى نفكر بها هى نفس الملكة التى نتذكر بها هذا التفكير؟ الواقع أن من يحسنون التفكير ليسوا هم خير من يحسنون التذكر. والإحساسات قد تتساوى دون أن تذكر على نحو متساو. وقد يكون لبعض الناس إحساسات وقتية بينما تكون لغيرهم ذاكرة جيدة دون أن يدق إحساسهم.

ومن جهة أخرى، فإن كان لابد أن تتميز الذاكرة عن ملكة الإحساس، فمن الضرورى أن تكون الذاكرة قد أحست الأشياء التى ستتذكرها فيما بعد، ما دامت الذاكرة تتعلق بأشياء قدمها الإحساس من قبل. والواقع أنه لا شيء يمنع أن يكون للذاكرة موضوع محس هو الصورة أو الخيال، وأن تنتمى الذاكرة وحفظها إلى الخيال، وبهذا ينتهى الحس إلى الخيال، بحيث أنه إذا لم يعد للأول وجود لظل موضوع الرؤية فى الثانى. وإذن فلو ظلت الصورة قائمة فى غياب الشيء، لكان فى هذا ذاكرة، مهما قصر الوقت الذى تدومه. فإن دامت وقتاً بسيطاً، كانت الذاكرة قصيرة، وإن ظلت وقتاً أطول، زادت الذاكرة شدة لازدياد قوة التخيل التصويرى. وإذا كان تغير الصورة عسيراً، كان التذكر راسخاً. وإذن فتذكر المحسوسات ينتمى إلى الخيال.

أما عن الفروق بين الذكريات، فمردها إلى الفرق الكامن فى هذه الملكات، أو إلى المران، أو إلى بعض الميول الجسمية التى تبعث فيها التغير أو الاضطراب بمقادير متفاوتة. على أننا سنعود إلى هذه المسألة فى موضع آخر.

٣٠- ولكن، ما القول فى تذكر المعانى العقلية؟ هل لهذه المعانى صورة بدورها؟ إن كان كل فكر تصاحبه صورة، فإن دوام تلك الصورة، التى هى أشبه بظل للمعنى، يفسر تذكر الشيء المعلوم، وإن لم يكن، فعلينا أن نلتمس حلا آخر. الواقع أن ما يتلقاه الخيال ربما لم يكن إلا الصيغة اللفظية المصاحبة للفكر: إذ أن الفكر لا ينقسم، وهو لا يكون أمامنا طالما أنه لا يعبر عنه تعبيراً خارجياً، أى طالما ظل باطناً. أما اللغة فتعكس الفكر كالمرآة، وذلك حين تهذبه وتنقله من حالة الفكر إلى حالة الصورة. وهكذا يدرك الفكر ويثبت ويتذكر. أما النفس فيتجه ميلها دائماً إلى التعقل، وهى لا تدركه إلا إذا توافرت لها الشروط التى

أشرنا إليها: إذ أن تفكير المرء شيء، وإدراكه لتفكيره شيء آخر[1]. إنا نفكر دائماً، ولكننا لا ندرك دائماً أننا نفكر، لأن الذات التي تتلقى الأفكار تتلقى كذلك الإحساسات، كلا بدوره.

٣١- ولو كانت الذاكرة تنتمي إلى الخيال، لكان ثمت خيالان، ما دامت لكل من النفسين ذاكرة خاصة بها. ومن الممكن أن يكون الأمر كذلك إن كانت النفسان منفصلتين. ولكن كيف يوجد خيالان فينا، حيث تتحد النفسان في كائن واحد؟ وفي أي هذين الخيالين يقوم التذكر؟ إن كان فيهما معاً، لكانت لكل شيء صورة مزدوجة- إذ لا يجب القول أن تخيل النفس العليا لا يتعلق إلا بالمعقولات، وتخيل النفس الأخرى لا يتعلق إلا بالمحسوسات، وإلا كنا مركبين من كائنين حيين لا تجمع بينهما أدنى صلة- وإذن فلو كانت الذاكرة في الخيالين، ففيم تختلف الصورتان؟ وكيف لا ندرك هذا الفارق؟

الجواب أنه إما تتفق الصورة مع الأخرى، وعندئذ فلما كان الخيالان غير منفصلين، وإنما يسود خيال النفس العليا الآخر، فإن الصورة الناتجة تكون واحدة، والثانية تصحبها كظل أو كشعاع خافت هو امتداد لنور ساطع، أو تكون الصورتان في صراع وتنافر، وتظهر الثانية بذاتها- ولكنا حينئذ لا ندرك أنها في النفس الأخرى، لأننا بوجه عام، لا ندرك ثنائية نفوسنا، وبهذا لا يكونان في النهاية إلا واحدة، وتكون الثانية مطية للأخرى. فإحدى هاتين النفسين ترى كل شيء، وإذا فارقت البدن احتفظت بذكريات معينة، ولكنها تتخلى عن الذكريات المرتبطة بالنفس الأخرى، مثلها في ذلك مثل المرء حين يترك رفقاء سوء من أجل رفقاء أخيار، فلا يحفظ للأولين إلا ذكرى باهتة، بينما تعلق ذكريات الآخرين بنفسه على الدوام.

٣٢- فكيف يتم للمرء تذكر أصدقائه وأطفاله وزوجته؟ وكيف يتذكر وطنه، وكل ما يمكن أن يذكره بالعقل رجل صالح؟ إن النفس السفلى لتتذكر لك ذكرى يشوبها الانفعال، ولكن في وسع الإنسان أن يتذكر دون أن يستشعر انفعالاً. ولا شك أن المرء يستشعر انفعالات في بادئ الأمر، والنفس العليا ذاتها تستشعر أنبل هذه الانفعالات، لأن لها بالنفس السفلى صلة معينة، ولكن الأجدر أن ترغب

---

[1] في هذا الموضع ما يشهد بتنبه أفلوطين لفكرة "الوعي" التي تمثل تقدماً كبيراً في آرائه النفسية بالنسبة إلى بقية مفكري اليونانية.

النفس السفلى فى أن تسلك كالنفس العليا وتتذكر مثلها، وبخاصة إذا كانت بدورها نفساً صالحة: إذ أن المرء يشرف بالعلم الذى يتلقاه من كائن أعلى. أما النفس العليا فيتعين عليها أن تنسى طواعية ما يأتيها من النفس الدنيا. فإن كانت نفساً صالحة، ففى وسعها أن تكبح جماح النفس ذات الطبيعة الدنيا. وكلما شقت النفس طريقها نحو المعقول، ازدادت لأمور هذا العالم الأدنى نسياناً، ما لم تكن حياتها بأسرها- حتى على الأرض- زاخرة بذكريات الأمور الطيبة وحدها. إذ أن من الخير للمرء فى عالمنا هذا ذاته، أن ينصرف عن مشاغل الناس، وبالتالى فعلية ضرورة أن ينصرف عن ذكريات هذه المشاغل. ومن هنا كان لنا بهذا المعنى أن نقول بحق أن النفس الخيرة ناسية. فهى تفر من الأشياء التى تتصف بالكثرة، وترد الكثير إلى الواحد، وتدع غير المحدد. وهى لا تصحب معها مجموع الذكريات الأرضية، بل هى خفيفة منفردة بذاتها. بل أنها فى حياتها الحالية، حينما تود التفكير والوصول فى العالم المعقول، تتخلى من أجل ذلك عن كل شىء آخر، ولا يصاحبها فى العالم المعقول من ذكريات عالمنا إلا قدر ضئيل، وتزداد هذه الذكريات قليلاً عندما تكون فى السماء وحدها. وهكذا يستطيع هرقل[1] فى العالم الأدنى أن يتحدث عن شجاعته، ولكنه سيراها شيئاً ضئيلاً بحق، إذا ما انتقل إلى منطقة أكثر قداسة، ووصل إلى العالم المعقول، فعندئذ، حين تتوافر له قوة أعظم من الهرقلية، تتبدى فى معاركه التى لاتقوم إلا بين حكماء.

---

[1] فى أساطير هومير يرمز هرقل إلى البطولة فى هذا العالم. فهو قد مارس كل ضروب البطولة فى العالم، وله فيه اثنا عشر فعلاً خارقاً. ومع ذلك فكل هذه الأفعال لا تكاد تساوى شيئاً عندما ينتقل إلى عالم أعلى. فأفلوطين يرمى هنا إلى التحدث عن الحكمة العلمية وكيف أنها لا تكفى- مع سموها- للصعود بالإنسان إلى المرتبة العليا، إذ أنها لا تنتمى إلى النفس المفارقة، بل إلى المركب. فالحكم العملى مثل ظل هركول الذى وضعه هومير فى العالم الأدنى، وإن كان هرقل ذاته بين الآلهة، أى أن هرقل يستحق أن يصعد تماماً إلى الأولمب مقر الآلهة، ولكن لما كانت فضيلته عملية، لا نظرية، فإنه لا يصعد تماماً، بل يظل شىء منه فى العالم الأدنى. ولذا كان الحكيم يحتفظ ببعض ذكريات الأفعال التى قام بها على الأرض، رغم أنه ينسى التافه والضار منها. أما من كانت حكمته نظرية خالصة، فإنه يتخلص من كل ذاكرة. وهذه ما تثبته الفصول الأولى فى المقال القادم.

المقال الرابع
فى الإشكالات المتعلقة بالنفس (ب)

١- فماذا عساه يقول؟[1] وأى الذكريات تعيها نفس وصلت إلى العالم المعقول، بقرب الجوهر؟ إنها عندئذ تتأمل المعقولات، التى هى موضوع نشاطها، والتى توجدالنفس بينها. ولو لم تكن تتأملها لما كانت من ضمنها قط. وهى لا تذكر من حوداث هذه الأرض شيئاً، فلا تذكر مثلاً أنها كانت منصرفة إلى الفلسفة، وأنها كانت من قبل، خلال وجودها فلا العالم الأرضى، تتأمل المعقولات، ولا يتضمن فكرها الحالى تذكرها أنها قد فكرت من قبل. ولا جدال فلا أنها بعد أن تكف عن التفكير- إن أمكن أن يحدث هذا- قد يكون فى وسعها أن تقول: لقد فكرت- غير أن هذا لا ينطوى على افتراض أنها متغيرة. فإن كانت تتأمل المعقولات تأملاً خالصاً، فلن يكون فى وسعها الاحتفاظ بذكرى الحوادث التى مرت بها فى عالمنا الأرضى. وفضلاً عن ذلك، فإن كان كل فكر- كما يبدو بوضوح- لا زمانياً، ما دامت المعقولات فى الأزل لا فى الزمان، فمن المحال أن تكون للنفس فى ذلك العالم أدنى ذاكرة، لا بالأشياء الأرضية فحسب، بل بأى شىء آخر. فكل ماهية حاضرة لديها هناك، وليس عليها أن تمر بالماهيات متعاقبة وتنتقل من الواحدة إلى الأخرى.

عجباً! ألا يوجد فى المعقولات انقسام من الجنس إلى الأنواع، وانتقال عكسى من الحد الأدنى إلى الحد الكلى والأعلى؟ وإن صح أن العقل الأعلى لا يسير على هذا النحو، ما دام كله فعالاً فى نفس الوقت، فلم لا تمر النفس بها حين توجد فى المعقولات على هذا النحو؟

- والجواب أنه حتى فى هذه الحالة، فلا شىء يمنع من أن تدرك بالعيان كل المعقولات دفعة واحدة.

---

[1] يلاحظ أن هذا السؤال تكملة للجملة الأخيرة فى المقال السابق.

– فهل هذا العيان مماثل لإدراك شيء واحد دفعة واحدة؟

– كلا، إنه كادراك كثرة من الأفكار عن أشياء تكون لها وحدة واحدة. فالنفس تدرك أمامها منظراً متنوعاً يتصف فكرها بازائه بالكثرة، وتنشأ عنه أفكار عديدة في وقت واحد، كإحساسات العينين والأنف وبقية الأعضاء في إدراك الوجه.

– وماذا يحدث حين تقسم النفس جنساً وتعدده إلى أنواع؟

– إن التقسيم قد وضع من قبل في العقل. والنفس تستخدم هذا التقسيم التام نقطة ارتكاز للتقسيم الذى تقوم به. ثم أن السابق واللاحق في التصورات لا صلة لهما بالزمان، ولا ينتج عن ذلك أن يكون التفكير في السابق قبل التفكير اللاحق. فثمت أسبقية ولاحقية في صلة الترتيب، مثلما أن الجذور وأعلى الفروع في النبات لا تعرف سابقاً ولا لاحقاً إلا في صلة الترتيب، وذلك بالنسبة إلى من يرى النبات كله دفعة واحدة.

– ولكن، إن كانت النفس تدرك أولاً واحداً، وتعرف بعد ذلك أنواعاً عديدة له، ثم كل أنواعه، فكيف نفسر إدراكها الجنس أولاً، والأنواع بعد ذلك؟

– ذلك بأن قوة الجنس واحدة مثلما هي كثيرة، حين تكون في شيء آخر. وكل الحدود التي يتضمنها هذا الجنس تناظر أفكاراً مختلفة. وأفعال(أي أنواع) هذه القوة(أي الجنس) لا ترد إلى أي فعل واحد، بل تظل كلها موجودة أبداً بقوة الجنس الدائمة، وتظهر في أشياء متباينة. إذ أن الوجود المعقول لا يعود واحداً، بل يستطيع أن يقبل في ذاته كثرة لم تكن موجودة في الكائن الفرد السابق.

٢– فلنسلم بذلك. ولكن كيف يتذكر المرء ذاته (حين يكون في العالم المعقول)؟ إن المرء لا يتذكر ذاته قط. فهو لا يذكر أنه، أي سقراط مثلاً، هو الذى يتأمل، ولا يعلم إن كان عقلاً أو نفساً. ولينظر المرء في حالات التأمل هذه، في عالمنا الأرضي ذاته، حيث لا ينعكس الفكر على نفسه قط، وخاصة إذا كان مستغرقاً في تأمله كل الاستغراق. فنحن عندئذ نمتلك أنفسنا، ولكن نشاطنا بأسره يكون موجهاً نحو الشيء الذى نتأمله، فنصبح نحن ذاتنا هذا الشيء، ونهب أنفسنا له

كأننا مادة طيعة[1]، ونتخذ لأنفسنا صورة تبعاً لما نراه، ولا نعود نحن أنفسنا إلا بالقوة.

– عجباً! ألا يكون للموجود القائم فى المعقول وجود بالفعل إلا حين لا يفكر فى شىء؟!

– كان يمكن أن يكون صحيحاً، لو كان كالمكان الخالى من كل شىء. ولكنه ما دام هو ذاته كل شىء فإنه حين يفكر فى ذاته، يفكر فى نفس الوقت فى كل شىء. فكل الأشياء توجد متضمنة فى عيانه وتصوره الفعلى لنفسه. وفى إدراكه العيانى للكل، توجد ذاته متضمنة.

– ولكنه إن كان يمضى على هذا النحو، فإن أفكاره تتغير، بينما كان رأينا من قبل عكس ذلك.

– إن العقل وحده هو الذى يظل فى هوية مع ذاته. ولكن النفس، وموضعها فى أطراف العالم المعقول، يمكنها أن تتغير، ما دام فى وسعها دائماً أن تزداد فيه توغلاً. فعندما يسير شىء ليحتل له موقعاً بقرب نقطة ثابتة، فلابد أن يكون موقعه بالنسبة إلى هذه النقطة قد تغير، وألا يظل على ثباته دائماً. أو على الأصح، ليس انتقال النفس من المعقولات إلى ذاتها، ومن ذاتها إلى بقية المعقولات، تغيراً حقيقياً. إذ أن الأنا هو كل شىء، وليس الأنا وموضوعه إلا واحداً.

– وكل هذا لا يغير شيئاً من القول أن للنفس، حين توجد فى العالم المعقول، سلسلة من التأثرات المختلفة بالنسبة إلى ذاتها وإلى بقية الأشياء الموجودة فيها.

– كلا، فإذا كانت تعيش فى العالم المعقول وحده، فإنها بدورها تظل ثابتة، شأنها شأن موضوعاتها. بل أنها لابد أن تنتهى، فى هذا العالم الأرضى بدوره، إلى الاتحاد مع العقل، إذا ما تحولت نحوه، فإذا ما توجهت إليه على هذا النحو، لم تعد هناك واسطة بين العقل وبينها، بل تتجه نحو العقل، ثم

---

[1] تفسير هذه الفقرة هو أن كمال درجة من درجات الوجود هو أن تجعل من نفسها مادة للدرجة التى تعلو عليها، فكمال النفس هو أن تكون مادة ممهدة للعقل، متهيئة لتلقى الصور منه.

ترتبط به، وأخيراً تصل إلى حالة من الوحدة الأبدية، فلا يعود الاثنان إلا واحداً. وفي هذه الحالة، لا يمكن أن يطرأ عليها تغير: فلها بالفكر علاقة ثابتة، ولها في نفس الوقت شعور بذاتها، لأنها لا تعود هي والمعقول إلا شيئاً واحداً.

٣- ولكن النفس تغادر العالم المعقول ولا تظل متمسكة بوحدتها، بل تحب ذاتها لذاتها، وتشتاق إلى أن تتميز عن العقل، فتتجه إلى خارجه. وحينئذ، على ما يبدو، يكون تذكرها لذاتها. فإذا تذكرت المعقولات منعتها هذه الذكرى من الهبوط سفلاً. وإذا تذكرت الأشياء الأرضية، دفعتها هذه الذكرى إلى أسفل، أما إذا تذكرت الأشياء السماوية، فإن هذه الذكرى تبقيها في السماء. ففي كل الحالات تكون النفس وتصبح عين الشيء الذى تتذكره. والتذكر إما أن يكون تذكراً لفكرة أو خيال. على أن التخيل عند النفس ليس امتلاكاً لموضوعه، بل هو إبصار له وتأثر به. وهكذا يكون للخيال حين يدرك المحسوسات نفس امتدادها. ذلك لأن امتلاك النفس لكل الأشياء عندئذ ليس أولياً، وبهذا لا تصبح هي كل الأشياء بالضبط. فهي وسط بين المحسوس والمعقول، وفي هذا الواقع تتجه نحو أحدهما كما تتجه نحو الآخر.

٤- فحين تكون النفس في العالم المعقول، ترى الخير بتوسط العقل: إذ أن الخير ليس محتجباً إلى الحد الذى لا يصل معه إليها، ما دام لا يوجد جسم يحول بينها وبينه، وحتى لو حال الجسم بينها وبين الخير، فسيصل الخير مع ذلك من المرتبة الأولى إلى الموجودات ذوات المرتبة الثالثة(أي النفوس ذوات الأجسام). أما إذا انصرفت النفس كلية إلى الأشياء الدنيا، فعندئذ فقط تمتلك ما تريده طبقاً لما فيها من ذكريات وأخيلة.

لذا لم يكن التذكر خير ما يوجد، حتى لو كان تذكر خير الأشياء.

وعلينا أن نفهم أن التذكر لا يتم حين يدرك المرء حالياً أنه يتذكر فحسب، بل يكون أيضاً في اتجاهات النفس التى تتابع الانطباعات أو المعلومات السابقة. وقد يحدث أن تكون للنفس اتجاهات كهذه دون أن تشعر بذلك. على أن هذه تكون أقوى كثيراً إن عرفتها النفس. فحين تدرك النفس أن لها ميلاً معيناً، تكون هي ولا شك مختلفة عن هذا الميل. أما إذا جهلت أن لها ذلك الميل،

لتعرضت لأن تغدو هي ذاتها ما تملكه، وتلك الميول التي تجهلها النفس هي بخاصة تلك التي تؤدي بها إلى الهبوط.

وحين تغادر النفس العالم المعقول تحمل منه ذكريات.

- وإذن فقد كانت لها ذكريات على نحو ما، حين كانت فيه.

- أجل، كانت لها القوة، غير أن النشاط العقلي كان يحجبها، ولم تكن تلك الذكريات كعلامات صادرة عنها قط- وهي نظرية لها نتائج ممتنعة- بل كقوة ينبغي فيما بعد أن تنتقل إلى الفعل. فإذا ما كفت النفس عن المضي في العالم المعقول، فإنها ترى من جديد ما كانت قد رأته قبل أن تدخل ذلك العالم.

٥- ولكن أقوة التذكر هذه هي التي تنقل المعقولات إلى الفعل؟

- كلا، إننا لا نعرف المعقولات بالذاكرة إلا حين لا نعرفها بالعيان. وعند ما نتوصل إلى مشاهدتها في ذاتها، فإنما يكون ذلك بالملكة التي كنا نستخدمها في عالمنا هذا لرؤيتها. فتلك الملكة تتيقظ في نفس الوقت مع الموضوعات التي توقظها. وهي تعاين المعقولات حينما نتحدث عنها. والحق أن المرء لا يستخدم في كشفها التخمينات ولا الأقيسة التي تستمد مقدماتها من مصدر آخر، بل إن في وسعنا- كما قلنا- أن نتكلم عن المعقولات، حتى خلال إقامتنا في عالمنا هذا، بفضل نفس الملكة التي تستخدم في تأملها في العالم المعقول. فإذا أيقظنا هذه الملكة لوجب أن ندرك المعقولات. ففي المعقولات إذن نوقظها، ونحن في ذلك أشبه بأناس ارتقوا إلى مرصد عال، فأصبح في وسع نظرتهم أن تستوعب أشياء لا يراها من لم يصعدوا معهم.

فمن الواضح إذن، تبعاً لما قلناه، أن الذاكرة تبدأ في النفس خلال إقامتها في السماء، حين تترك العالم المعقول. فحين ترد من ذلك العالم إلى السماء وتظل فيها، فليس لنا أن نعجب من أن نراها تتذكر الأشياء في عالمنا هذا وما قيل فيه، وتتعرف على نفوس عرفتها من قبل، طالما أن هذه النفوس قد اكتسبت بالضرورة أجساماً لها صور متشابهة لصورها السابقة. بل أن النفوس حتى لو كانت قد استبدلت بجسمها جسماً ذا صورة فلكية، لتعرفت عليها من طباعها ومن خلالها الخاصة. وليس هذا بالأمر المستغرب، فتغير الظروف والأحوال لا

يعـنى تغـير الطـبع. وإن كانت النفوس تستخدم اللغة فى التخاطب، لكانت تلك وسيلة أخرى من وسائل التعرف.

ولكـن حـين يـتم هـبوط الـنفس، فى السماء، من العالم المعقول، فماذا تكون ذكـرياتها؟ إن ذاكـرتها تنشـط أيضـاً، وتكـون لديها نفس الذكريات(التى للنفوس الباقـية فى السماء) ولكن بدرجة أقل. إذ سيكون لهذه بخلاف ذلك أشياء أخرى عديـدة تـتذكرها، كما أن المدة الطويلة(التى أقامتها خارج السماء) ستنسيها تماماً أشياء عدة.

– ومـاذا تكون ذكرياتها إذا ما توجهت صوب العالم المحسوس وهبطت هنا إلى عالم الكون؟[1].

– لـيس مـن الضـرورى قـط أن تهـبط حـتى قرار العالم. فما دامت قد تحركت، ففى وسعها أيضاً أن تقف بعد أن تكون قد توغلت بعض التوغل، ولا شىء يمنعها من أن تتخلص ثانية من أجسامها قبل أن تصل إلى الأطراف الدنيا من عالم الكون.

٦– وقـد يقـال أن الذاكـرة لا تنـتمى حقـاً إلا تلـك الـنفوس التى يسرى عليها التغير والاسـتحالة، إذ لا تـتعلق الذاكـرة إلا بـالحوادث الـتى انقضـت. ولكن إن كانت هناك نفوس تظل على حال واحد، فأى شىء تتذكر؟ ذلك هو السؤال الذى يوجه بصـدد نفـوس الـنجوم وبقية الموجودات السماوية، ونفس الشمس أو القمر، ونفس الكـون أخـيراً. ويمضـى المعترضون إلى حد الشك فى وجود ذكريات لزيوس ذاته. وسندرس فى هذا البحث كنه أفكار تلك النفوس واستدلالاتها، إن وجدت.

ولكـن، مـا دامـت هـذه الـنفوس لا تبحـث عـن شـىء أو تضع شيئاً موضع للشـك، إذ لا ينقصها شىء، وليس عليها أن تتعلم لأنها لم تكن من قبل جاهلة، فـأى الاسـتدلالات، وأى الأقيسة، وأى الأفكار تنسب إليها؟ إنها ليست بحاجة حـتى إلى أن تتخـيل روابـط معينة من أجل التحكم فى شئون البشر والأرض، إذ أنها تبث النظام فى الكون على نحو مخالف لذلك تمامًا.

٧– ولكن. ألا تتذكر تلك النفوس أنها رأت الله قط؟

---

[1] الكون هنا بالمعنى الذى يقترن بالفساد, أى عالم الكون والفساد.

- كلا، فهى تراه دوماً. وما دامت تراه، فليس فى وسعها أن تقول أنها قد رأته، إذ لا يكون لذلك الماضى معنى إلا إذا كفت عن رؤيته.

- ولكن، ألا تتذكر أنها قد دارت حول الأرض بالأمس وفى العام الماضى؟ ألا تتذكر أنها كانت تعيش بالأمس؟ ألا تستعيد فى ذاكرتها كل ماضيها، منذ كانت تحيا؟

- كلا، إذ أنها تحيا دوماً، والديمومة وحدة لا تتجزأ. فإذا ميزنا فى حياتها يوماً سابقاً، كنا أشبه بمن يقسم حركة الرجل التى تخطو خطوة إلى عدة حركات، وبمن يرى فى الاندفاع الواحد كثرة من الاندفاعات المتميزة المتعاقبة. فحركة السماء ليست بدورها إلا حركة واحدة، ونحن الذين نحصى أياماً عديدة تميزها بالليالى التى تفصل بينها. أما هناك، حيث لا يوجد إلا نهار واحد لا ليل له، فلا توجد كثرة متميزة من الأيام، ولا سنة ماضية.

- ولكن ما القول فى المكان الذى تقطعه أجزاء مختلفة، وما القول فى تغير علامة برج السماء الذى يكون فيه الكوكب؟ ولم لا يكون فى وسع الكوكب عندئذ أن يقول "لقد اجتزت هذا البرج، وهأنذا فى غيره"؟ وفضلاً عن ذلك، فإن كانت تلك النفس تعنى بشئون البشر، فكيف لا ترى التغيرات التى تطرأ عليهم؟ وكيف لا تعلم أن الناس الحاليين لم يعودوا هم السابقين. وبالتالى أنه كان غيرهم من قبل؟ وهلا يعنى ذلك أن لها ذاكرة؟

٨- الرد على ذلك أنه ليس من الضرورى أن يحتفظ المرء بذكرى كل ما رآه. وليس من الضرورى أيضاً أن يتخيل المرء كل الظروف العرضية التى تصاحب إدراكاً ما. وأخيراً، فإن عرف المرء بالعقل شيئاً على نحو أوضح مما يعرفه بالحواس، لم يكن من الضرورى قط، فى حالة تحقق ذلك الشىء فى العالم المحسوس- أن يتخلى المرء عن معرفته العقلية ليكون لنفسه انطباعاً خاصاً بهذا المحسوس الجزئى، ما لم يكن على المرء أن يتحكم فيه بأن يدبره بالعقل، إذ أن معرفة الموجودات الجزئية متضمنة فى معرفة الكلية.

وسأتحدث عن هذه المسائل الثلاث كل بعد الأخرى.

فليس من الضرورى أولاً، أن تحتفظ ذاكرة المرء بكل ما يراه. فحين لا يكون هناك فارق بين الأشياء، أو حين لا توجد بالنسبة إلى النفس تلك الإحساسات المختلفة التى تثيرها خارج الإرادة أشياء مختلفة، يكون الحس وحده هو الذى يشعر بهذه الفروق، أما النفس التى لا تهمها تلك الفروق على الإطلاق، لا من أجل حاجتها ولا من أجل أى عرض آخر، فلا تتلقاها فى داخلها. وحين توجه النفس انتباهها إلى أشياء أخرى، لا تحتفظ بذكرى الانطباعات السابقة قط، طالما أنها لا تدركها فى الوقت الذى توجد فيه.

وثانياً، فليس من الضرورى أن تكون للمرء صورة كل الظروف العرضية لإدراك ما، أو أن تكون له على الأقل صورة من شأنها أن تختزن. فمثل هذه الانطباعات لا تستتبع وعياً. وذلك ما سيتبينه المرء أن أدرك جيداً معنى هذا المثل: فحين يحدث، خلال تغييرنا مكاننا، أو على الأصح خلال عبورنا مكاناً، أن نقطع على التوالى مناطق من الهواء دون أن نكون قد انتوينا فعل ذلك، فلن نحتفظ عن هذا الأمر بأدنى ذاكرة، بل لن نفكر فيه خلال سيرنا. وبالمثل، فإذا لم يكن هدفنا، خلال رحلة، هو أن نجتاز مسافة معلومة، وإنما يكون ما نرمى إليه هو مجرد الانتقال خلال طبقات الهواء، فلن نهتم بمعرفة المرحلة التى نحن فيها، وكم من الطريق قطعنا. وأخيراً، فإن لم يكن علينا أن نتحرك خلال وقت محدد، وإنما نتحرك فحسب، أو أن نقوم بأى فعل آخر دون أن نربطه بالزمان، فلن تظل لدينا أية ذكرى بتعاقب الأزمنة. وإنا لنعلم جيداً أنه لو كانت لدينا فكرة شاملة عن فعل ينبغى علينا القيام به، وكنا على يقين من أن الفعل سيتم تبعاً لتلك الفكرة، فلن نعير تفصيلات ذلك الفعل أى انتباه. وإذا ما كرر المرء نفس الفعل دائماً، كان تذكر كل تفصيلاته أمراً عقيماً، ما دام يظل كما هو. والحال كذلك بالنسبة إلى النجوم: فهى فى مسارها تتحرك لتتم فعلها الخاص. لا لتعبر المواضع التى تجتازها. وفعلها الخاص لا شأن له برؤية المواضع التى تمر بها، أو بعبور هذه المواضع، فهذا العبور عرضى بالنسبة إليها، وإنما يثبت تفكيرها على أمور أهم منه بكثير. إنها لا تحصى أبداً تلك الأمكنة العديدة التى تنتقل فيها. والتى تظل دائماً كما هى، ولا تحسب أزمنة عبورها لها، حتى لو

افترضـنا أن الانقسـام يسـرى على تلك الأمكنة والأزمنة. ونتيجة ذلك أنه لا يلزم قط أن تكون لها ذكرى تلك الأمكنة ولا تلك الأزمنة.

ثـم إن حـياة هـذه الـنفوس دائمـاً واحـدة، وعـن هـذه الحياة تنتج حركتها المكانـية حول نفس المركز، بحيث ينتهى الأمر بتلك الحركة ألا تعود محلية، بل حـيوية، أى أنهـا هى الحركة الحيوية لكائن حى واحد، لا يؤثر إلا على ذاته، وسـاكن بالنسـبة إلى مـا هو خارج عنه، يتحرك بفعل الحياة الأزلية الكامنة فيه. ولـنا أن نقـارن حـركة الـنجوم بحـركة فـرقة راقصـة: فهذه الفرقة لو توقفت فى لحظـة معيـنة، لـما تم الـرقص إلا إذا كان قد أدى من البداية إلى النهاية. أما إذا كانـت هذه الفرقة ترقص على الدوام، فإن رقصها يتم فى كل لحظة. وإذن فليس ثمـت لحظـة أو موضـع يـتم فيهما الرقص، ومن هنا لا تكون للفرقة أية رغبة فى قياس مكان الرقص أو مدته، وبالتالى لا تتذكر ذلك قط.

وفضـلاً عـن ذلـك، فالـنجوم تحيا حياة سعيدة، متأملة هذه الحياة بواسطة نفوسـها الخاصـة. وهـى فـى مـيل نفوسها إلى الوحدة، وفى الاشعاع الذى يصدر عنها لينتشر فى السماء كلها، تكون أشبه بعود تنشد أوتاره- حين تهتز تعاطفاً- نشـيداً منسـجماً بطبـيعة. هكـذا تكـون حـركة السـماء. فـإذا كانت لحركة أجزاء السـماء صلة بها، وإذا كانت هى ذاتها تنتقل بحركة كلية، وكانت لكل جزء من أجـزائها حـركة مخـتلفة، ولكـن فـى نفس الاتجـاه، نتيجة لاختلاف مواقعها، فذلك أيضاً يؤيد فكرتنا عن حياة كلية دائمة الاطراد.

٩- ولكـن زيـوس الـذى يدبر الكون ويوجهه ويرشده، والذى يمتلك على الدوام نفساً علويـة وعقلاً علوياً، والذى يتنبأ بالحوادث ويتحكم فيها حينما تحدث، ويرتب كـل شـىء وفقـاً لـنظام دقيق، وعلى يديه تتم دورات النجوم، كما تم منها الكثير مـن قـبل- زيـوس هـذا كيف لا يتذكر الفترات التى انقضت ومقاديرها؟ وإذا كان لابد له حتى تستأنف الفترات من جديد، من أن يصنع ويجمع ويحصى، فكيف لا تفوق ذاكرته كل ذاكرة أخرى، ما دام فى صنعته يفوق كل صانع آخر؟

- أمـا عـن تذكر الفترات الكونية، ففيه وحدة تتمثل صعوبة كبرى. فما هو عددهـا، وهـل يعـرفه زيـوس؟ لـو كـان هذا العدد متناهياً، لكنا ننسب إلى الكون

بدايـة فـي الزمان. وإن كان لا متناهياً، فمعنى ذلك أن زيوس لا يعلم عدد أفعاله الخاصـة. والواقـع أنه سيعلم أن فعله كله واحد، تحييه حياة أزلية واحدة، وفي هـذا المعـنى يكون ذلك العدد لا متناهياً، ويعلم زيوس وحده عمله لا من الخارج، بـل خـلال صنعه له، وبهذا يكون اللامتناهي، مفهوماً على هذا النحو، معه على الـدوام، أو بالأحـرى مصـاحباً له، ويتأمله زيوس بمعرفة ليست مستفادة قط. ولما كان يدرك لا نهائية حياته الخاصة، فإنه يعلم الفاعلية التي يمارسها على الكون في وحدتها، وإن كانت تلك الفاعلية(رغم وحدتها) تنتظم كل شيء.

١٠- إن المـبدأ المنظم مزدوج. فهو الصانع بمعنى، وهو نفس الكون بمعنى آخر. واسم زيـوس يـدل عـلى الصـانع وعـلى الـنفس التى تدبر العالم معاً. فإذا تحدثنا عن زيـوس بوصـفه الصـانع، فعلينا أن نستبعد عنه كل فكرة عن ماض أو مستقبل، وأن نعـزو إليه حياة ثابتة لا زمانية. ولكن السؤال يظل قائماً بالنسبة إلى زيوس بوصـفه حـياة العـالم، والمشتمل في ذاته على المبدأ الموجه للكون: فهلا تنقضي تلـك الحـياة في الحساب وفي بحث ما ينبغي عمله؟ ذلك بأن الكشف وترتيب مـا يـنبغي عملـه هـي أمـور قد تمت، وليست أموراً تتم في لحظة معلومة، وإلا لكانـت مـتولدة. ولكـن القـائم بهما هو النظام ذاته، وهو فعل نفس معتمدة على حكمـه تظـل فـي المعقول، وصورتها تنعكس في النظام الباطن لتلك النفس. وما دامـت تلـك الحكمـة لا تـتغير، فلـيس على النفس أن تتغير بدورها: إذ ليست هـناك لحظـة لا تتأمل النفس فيها تلك الحكمة، ولو كفت عن تأملها، لانتابها الشـك. ذلك بأن النفس واحدة، وفعلها واحد. والمبدأ الموجه للعالم يسيطر دائماً علـيه ولا يسـيطر علـيه أبـداً. فمـن أين تأتيه كثرة تبث فيه الفرقة والتردد؟ إن ذلـك المـبدأ الواحد الذى يدبر الكون يريد دائماً نفس الشيء، فلم تتغير إرادته، وتحار بين جوانب عديدة؟

- ومع ذلك، فما القول إذا كانت إرادته تغيره، رغم وحدته الخاصة؟

- إنهـا لا تقـع مـن أجـل ذلك في الشك. فعدم تأكدها من الاتجاهات التى تضـيفها عـلى صـور الكـون العديـدة وأجزائه الكثيرة، لا يرجع أبداً إلى تعارض هـذه الصـور والأجـزاء. وهـي لا تـبدأ بـالموجودات الدنـيا والجزئـية، وإنمـا

بالرئيسية. وهى تنتقل من الأول إلى الأخير دون عائق يعترضها فى سيرها. وهى تنظم وتسيطر لأنها تظل كما هى فى أدائها لنفس الفعل. وفضلاً عن ذلك فلو كانت نواياها تتغير، فمن أين يأتيها هذا التغير؟ ثم إنها إذا ترددت فى استدلالها، لكان معنى ذلك تساؤلها عما ينبغى عليها عمله، مما يترتب عليه أن يضعف فعلها كل الضعف.

١١- ومن الممكن التأثير على مجرى حياة الكائن الحى، إما بالبدء من الخارج ومن الأجزاء، أو بالبدء من المبدأ الحيوى الباطن. فالطبيب يبدأ من الخارج، وينتقل من جزء إلى جزء، ومن هنا كان يتردد ويتدبر طويلاً. أما الطبيعة التى تبدأ من المبدأ(الباطن) فليست فى حاجة إلى تفكير طويل. والمبدأ الذى يتحكم فى الكون يدبره لا على مثال الطبيب، بل كما تدبر الطبيعة. ولكنه أبسط منها كثيراً، من حيث هو منطبق على كل الموجودات المتضمنة فى الكون كأجزاء فى كائن حى واحد. إذ أن ثمت طبيعة واحدة تتحكم فى كل الطبائع الخاصة. وتلك الطبائع الخاصة تتلوها وتتعلق بها وتلحقها وتمتد عليها كالفروع على الشجرة. فأى موضع يظل للاستدلال والحساب والذاكرة، حيث تسود حكمة حاضرة فعالة على الدوام، تدبر دائماً على نفس النحو؟

وليس خلق هذه الطبيعة لأشياء متنوعة متباينة، ليس ذلك داعياً إلى الاعتقاد بأن العلة الفعالة تتابع كل تغيراتها. بل إن الأشياء المتولدة كلما ازدادت تنوعاً، ازداد فاعلها ثباتاً. وفى الكائن الحى الواحد، تحدث بفعل الطبيعة أمور عديدة يتلو كل منها الآخر، كالأعمار المتعاقبة. ففى فترات معلومة تظهر القرون أو اللحية، وينمو الثديان، ثم يأتى النضج والقدرة على انجاب كائنات أخرى. وكل هذه المبادىء البذرية تضاف دون أن تفنى المبادىء السابقة، ودليل ذلك أن المبدأ البذرى للأب يعود إلى الظهور كاملاً فى الكائنات التى ينجبها. فعلينا إذن أن نعترف بوجود حكمة واحدة شاملة ثابتة للكون تتصف بالكثرة وتتنوع، وإن تكن مع ذلك بسيطة. وعلى الرغم من أن حكمة أعظم الأحياء هذه، أى حكمة العالم الواحد، تتصف بالكثرة، فإنها لا تتغير:

فهي مبدأ واحد ينتظم كل شيء في نفس الآن. ولو لم تكن كل شيء، لما كانت حكمة الكون، بل حكمة الأجزاء اللاحقة للكل.

١٢- وقد يقال إن تلك الطريقة في الخلق من عمل الطبيعة، أما الحكمة التي في الكون، فمن الضروري أن يكون عملها استدلالات، وأن تكون لها ذكريات.

- ذلك اعتراض أناس ينظرون إلى الحكمة نظرة معكوسة، ويعتقدون أن التفكير شيء واحد[1]. أليس الاستدلال حقاً هو محاولة كشف أفكار وصيغ صادقة توصل إلى الوجود الحقيقي؟ إن الإنسان ليستدل، كما يعزف على القيثارة، ليتعلم إجادة العزف عليها؟ كما يتمرن ليكتسب عادة، وكما يتمرن ليكتسب معرفة. فالاستدلال هو محاولة تعلم ما يملكه الحكيم من قبل. فالحكمة إذن لدى ذلك الذي كف عن البحث، ودليل ذلك في المستدل ذاته: فحين يفرغ من كشف ما يريد، يكف عن الاستدلال، وهو يكف عنه لأنه قد توصل إلى المعرفة. فإذا وضعنا المبدأ الموجه للعالم في مرتبة من هو بسبيل التعلم، كان علينا أن نعزو إليه الاستدلال وشكوك ذاكرة أولئك الذين يجمعون الماضي إلى الحاضر والمستقبل. وإذا وضعناه في مرتبة من علم، كان علينا أن نؤمن بأن حكمته حالة ثابتة وصلت إلى منتهاها.

ثم إن المبدأ بعلم الغيب: إذ أن إنكار هذا العلم عليه أمر مستغرب. فما الذي يمنع هذا المبدأ من أن يعلم كيف سيكون العالم؟ فإذا كان هذا العلم متوافراً له، فما حاجته إلى الاستدلال وجمع الماضي بالحاضر؟ إن علمه بالغيب- إذا سلمنا بتوافره له- ليس كعلم العرافين، وإنما كعلم أولئك الذين يصنعون شيئاً وهم على يقين من أنه سيوجد. ذلك يقين المهمين على كل شيء الذي لا يعرف تردداً ولا ريبة. ومثل هذا اليقين إنما يكون لأولئك الذين توافر لهم إيمان راسخ. وعلى ذلك فهو يعلم الغيب كما يعلم الحاضر، بنفس الثبات، ودون أي استدلال.

---

[1] يلاحظ هنا أن أفلوطين بين التفكير ومحاولة التفكير، على أساس أن محاولة التفكير هي الاستدلال، والاستدلال عنده شيمة العقل الناقص الذي يفتقر إلى مشاهدة الحكمة ولإدراك هدفه بطريق مباشرة فيلجأ إلى طريق الاستدلال التدريجي.

ولو لم يكن هذا المبدأ يعلم الغيب الذى يخلقه، لما كان يخلقه عن علم وتبعاً لأنموذج، ولكان خلقه عرضياً خاضعاً للاتفاق. ولما كان هذا محالاً فلابد أن يكون فى خلقه ثابتاً. ما دام فى خلقه ثابتاً، فإنه لا يخلق إلا تبعًا لأنموذج يحمله فى ذاته. وإذن فهو يخلق على نحو واحد: إذ أنه لو كان يغير طريقة خلقه فى كل لحظة، لما حال شيء دون اخفاقه فى الخلق. ولا شك أن فعله الحادث يتضمن أشياء متميزة، ولكن تميز هذا الفعل الحادث لا يرجع إلى ذاته، وإنما إلى خضوعه لمبادىء بذرية متعددة. وهذه المبادىء آتية بدورها من الخارج، وهى تكون سلسلة يرتبط بهل الخالق. وإذن فالمبدأ الخالق للعالم لا يمكن أن يخطىء، أو أن يتردد، أو يناله عناء، وإن كان البعض قد ظنوا أن تدبير العالم عمل يجلب العناء. فالمرء لا يلقى مشقة إلا إذا قام بعمل غريب عنه، لا سلطان له عليه. أما إذا كان هو المسيطر، والمسيطر الوحيد، على عمله، لما كانت به حاجة إلا إلى ذاته وإرادته. وذلك يعنى بالنسبة إليه أنه لا يحتاج إلا إلى حكمته وحدها. وإذن فلا حاجة به إلى عون خارجى حتى يخلق، إذ أن حكمته ليست خارجة عنه وهو لا يستخدم أى شيء مستفاد. وعلى ذلك، فهو لا يلجأ إلى الاستدلال ولا الذاكرة لأن هذين أمران طارئان.

١٣- لا شك فى ذلك، ولكن فيما تختلف الحكمة، على النحو الذى عرضت به، عما يسمى بالطبيعة؟

إن الحكمة هى الحد الأعلى، والطبيعة الأدنى. فالطبيعة صورة للحكمة، ولما كانت هى الجزء الأدنى من النفس، فإنها لا تشتمل إلا على آخر أشعة العقل. ولنتصور، فى هذا الصدد، قرصاً سميكاً من الشمع تخترقه العلامة المطبوعة على أحد وجهيه حتى الوجه الآخر. فبينما تجد الخطوط واضحة المعالم فى الوجه الأعلى، لا ترى لها إلا أثراً واهياً فى الوجه الأدنى. وهكذا لا تكون الطبيعة عارفة، بل خالقة فحسب. وهى تخلق بأن تنقل، على نحو آلى، ما لديها إلى ما هو أدنى منها، أى إلى الجسمى والمادى، مثلما ينقل شيء ساخن صورة الحرارة إلى ما يلامسه، ولكن بتأثير يقل عن المصدر الأول للحرارة. ومن هنا لم يكن للطبيعة تخيل. فالتفكير العقلى أسمى من التخيل،

والتخيل وسط بين الانطباع الذى هو وحده ما تقدر عليه الطبيعة، وبين التفكير. إذ ليس للطبيعة إدراك حسى ولا عقل، بينما التخيل يشتمل على التأثرات الآتية من الخارج، بحيث يكتسب المتخيل معرفة بهذه التأثرات. أما الطبيعة فتولد بذاتها، وإن كان فعلها مستمداً من مبدأ فعال.

وعلى ذلك فالعقل يملك الموجودات، والنفس الكلية تتلقاها منه أزلاً، وفى هذا تكون حياتها. ونورها الواضح إنما هو معرفة أزلية بواسطة الفكر. أما الطبيعة فهى انعكاس تلك النفس على المادة. وعند الطبيعة، بل قبلها، تنتهى سلسلة الوجود الحقيقى، ونصل إلى أدنى درجات الحقيقة العقلية، وبعد ذلك لا يعود هناك سوى صور للماهيات. والطبيعة موجبة الفعل بالنسبة إلى المادة، سلبية بالنسبة إلى النفس. والنفس التى هى سابقة عليها مع كونها مجاورة لها، فعالة دون سلبية. أما النفس العليا فلا تتناول فاعليتها الأجسام والمادة.

١٤- والعناصر، من بين الأجسام التى تولدها الطبيعة، هى الخلق المباشر للطبيعة ذاتها. أما النبات والحيوان، فهل يملكان الطبيعة وكأنها مودعة فيهما؟ وهل الطبيعة كالنور الذى لا يحتفظ هواؤه المنير بشىء حين ينطفىء، ما دام النور والهواء شيئين متميزين لا يختلطان؟ إنها كالنار التى تترك، بعد ابتعادها، بعض الحرارة فى الشىء الذى سخنته، بحيث تكون هذه الحرارة مختلفة عن حرارة النار، ما دامت صفة تحل فى الشىء الساخن. إذ أن الصورة التى تضيفها الطبيعة على الشىء الذى تكونه لابد أن تعد مختلفة عن الطبيعة ذاتها. ولكن ينبغى أن نبحث فيما إذا كان هناك وسط بين تلك الصورة وبين الطبيعة.

أما عن الفرق بين الطبيعة وبين الحكمة الموجودة فى العالم، فقد تحدثنا عنه من قبل.

١٥- ولكن ها هى ذى صعوبة أخرى تعترض رأينا الحالى. ففى العقل الأزل، وفى النفس الزمان، إذ ليس للزمان وجود إلا فى فاعلية النفس، وهو ناتج عن هذه

الفاعلية [1]. ومن ثم، فما دام الزمان ينقسم إلى أجزاء ويشتمل على الماضى، فكيف لا تنقسم فاعلية النفس معه، وكيف لا تنشأ الذاكرة فى النفس الكونية من تفكيرها فى الماضى؟ فلنكرر ما قلناه من أن الهوية تنسب إلى ما هو أزلى، والتغاير إلى الزمان، وإلا لما تميز الأزل على الزمان، وخاصة لأننا نأبى أن نعزو إلى النفوس أى تغير فى أفعالها. فهل يجيب امرؤ بأن نفوسنا تقبل حقاً التغير وكل النقائص المرتبطة بالوجود فى الزمان، أما النفس الكونية التى تولد الزمان، فليست هى ذاتها فى الزمان؟ فلنسلم بذلك، ولكن ما الذى يؤدى بها إلى توليد الزمان، لا الأزل؟

– ذلك بأن ما تولده فان ومتضمن فى الزمان. والنفوس ليست فى الزمان قط، بل فيه أحوالها وأفعالها فحسب. وكل النفوس أزلية، وهى سابقة على الزمان. وكل ما فى الزمان أدنى مرتبة من الزمان ذاته، إذ يشتمل الزمان على ما فى الزمان، كما هى الحال بالنسبة إلى ماهو فى المحل أو فى العدد.

١٦– ولكن إن كان فى النفس الكونية شىء يليه شىء آخر، وإن كان فيما تنتجه ما هو قبل وما هو بعد، وإن كانت فعالة خلال الزمان، فذلك كله يعنى أنها متجهة صوب المستقبل. وما دامت متجهة صوب المستقبل، فهى تعرج أيضاً على الماضى.

– إن السابق واللاحق فيما تصنعه، أما فى ذاتها فليس ثمت ماض، بل توجد فيها كل المبادىء البذرية فى وقت واحد، كما قلنا من قبل. ونواتجها لا تظهر فى نفس الوقت، ولا فى نفس المكان، ولكن المبادىء توجد معاً: فالأرجل والأيدى التى توجد معاً فى المبدأ البذرى للإنسان، توجد منفصلة بمعنى مخالف للمعنى المحلى، فهلا يكون السابق واللاحق فيها بدورهما على نحو يختلف عما فى الأمور الزمانية؟ إن انفصال الأجزاء يعنى هنا اختلافها فى الطبيعة، ولكن أى معنى يكون للسابق واللاحق؟

---

[1] فى هذا النص يقترب أفلوطين من النظرة الحديثة إلى طبيعة الزمان ويربطه بالعنصر الذاتى فى النفس، مخالفاً بذلك أرسطو، الذى عرفه تعريفاً موضوعياً خالصاً، ذاكراً أنه "مقدار الحركة بحسبان المتقدم والمتأخر".

- لا معنى على الإطلاق بالتأكيد، سوى أن ذلك الذى ينظم العالم يتحكم فيه أيضاً بأن يقول: ليكن هذا أولاً، ثم ذاك، وإلا لوجدت كل الأشياء فى وقت واحد.

- أجل لو كان التنظيم متميزاً عن الموجود الذى ينظم، لأمكنه أن يتحدث على هذا النحو. ولكن إذا كان الموجود الذى يتحكم هو ذاته التنظيم الأول، فإنه عندئذ لا يصدر أوامر، بل يخلق الأشياء واحداً بعد الآخر فحسب. إذ لو تكلم، لتكلم تبعاً للنظام، ولكان بذلك متميزاً عنه.

- ولكن كيف يكون المنظم ذاته فى هوية مع النظام؟

- لأن الموجود المنظم ليس مادة وصورة، بل هو صورة خالصة، وهو النفس والقوة والفعل الذى يأتى بعد العقل مباشرة. ولا يمكن أن تتعاقب الأشياء واحداً بعد الآخر إلا إذا كانت عاجزة عن أن توجد كلها فى نفس الوقت.

وإن نفساً كهذه لهى موجود مبجل: فهى متحدة بمركزها كدائرة، والدائرة التى لها أصغر حجم ممكن بعد المركز، هى امتداد لا ينقسم.

وتلك هى صلة المبادىء فيما بينها. فلنضع الخير فى المركز، والعقل فى دائرة ثابتة، والنفس فى دائرة متحركة، يحركها الشوق. إذ أن العقل يمتلك الخير مباشرة ويفهمه، أما النفس فتشتاق إلى الخير الذى هو وراء الوجود. وفلك العالم يمتلك النفس التى تشتاق إلى الخير، وهى تتحرك لأن من طبيعته أن يشتاق[1]. ولكنه لما كان جسماً، فهو يشتاق بطبيعته إلى موجود يوجد خارجه، لذا كان يمتد حوله، ويدور، وبالتالى يتحرك فى دائرة.

١٧- ولكن كيف لا تكون الأفكار والخواطر فينا كما تكون فى النفس الكونية؟ ولم هذا التعاقب وهذا السعى فى نفوسنا؟ أيرجع ذلك إلى كثرة المبادىء والحركات فينا، وإلى عدم وجود قوة واحدة تسيطر علينا؟ أيرجع إلى أن حاجاتنا تتغير فى كل لحظة، وإلى أن كل لحظة حاضرة، غير محددة فى ذاتها، تزخر بأمور

---

(١) يقترب أفلوطين هنا من رأى أرسطو فى إرجاع الحركة الكونية إلى شوق الموجودات إلى الواحد الأول فيدفعها ذلك إلى الحركة نحوه.

خارجية تختلف في كل لحظة؟ أذلك راجع إلى أن إرادتنا تتغير أيضاً تبعاً للمناسبة والحاجة الحاضرة؟ إن الحوادث الخارجية تقع متعاقبة.

– الحق أنه لما كانت ثمت قوى عديدة تتحكم فينا، فإن كل قوة تتلقى من الباقين كثرة من الصور الطارئة التى تجدد بلا انقطاع، والتى هى عقبات فى طريق حركاتها وأفعالها الخاصة. وهكذا يحدث، حين تتيقظ فينا رغبة، أن تظهر صورة للشىء المرغوب فيه، ونوع من الإحساس يجعلنا ندرك انفعالنا ويأمرنا بأن نطيعه وأن نشبعه. وسواء أطاعت القوة الكامنة فينا هذا الانفعال أم قاومته، فمن الضرورى أن ينتابها التردد والتغير. وتؤدى عاطفة الغضب التى تدعونا إلى الدفاع عن أنفسنا إلى النتيجة ذاتها. وإن حاجات الجسم وغيرها من الأهواء لتؤدى إلى اختلاف حكمنا على الأشياء الواحدة، وكذلك الحال فى الجهل بالخير، وفى عدم استقرار أحكام النفس التى تتقاذفها الأهواء من كل ناحية. ومن اختلاط تلك المؤثرات كلها تظهر مؤثرات أخرى مماثلة.

ولكن هل يسرى تغير الرأى على خير أجزائنا بدوره؟ كلا، فالتردد والتغير لا ينتميان إلا إلى الخليط(المركب من جسم ونفس)، أما العقل القويم الذى ينتمى إلى هذا الجزء الأسمى والذى يستوعب مجموع النفس، فلا ينتابه ضعف فى ذاته، وإنما لامتزاجه بأمور أخرى: هو كالناصح الأمين بين جماعة فى حشد صاخب. فليست كلمته هى العليا، بل تعلو عليها جلبة العامة وصياحهم، فيظل ساكناً، ولا يمكنه أن يفعل شيئاً، ويغلبه صخب الأشرار. ففى الانسان الشرير يسود الغوغاء، ويكون فعل الإنسان عندئذ صادراً عن قوى سيئة التدبير. أما الإنسان الوسط فهو كمدينة يسودها عنصر طيب، وتتمتع بحكومة ديمقراطية غير متطرفة. فإذا ما تقدم إلى ما هو أصلح، كانت حياته أشبه بحكومة أرستقراطية، لأنه يتلخص من تأثير مجموع الملكات، ولا توجهه إلا الأصلح منها. أما الانسان التام الفضيلة، ففيه قوة واحدة تحكم باقى القوى وتنظمها، وتنفصل عنها تماماً[1].

---

[1] يلجأ أفلوطين هنا إلى تشبيه عناصر النفس الفردية بعناصر المدينة فى الحياة السياسية، وهو تشبيه معروف عند أفلاطون. ويلاحظ أنه ينتهى كذلك إلى إيثار الحكومة الأرستقراطية على الحكومة الديمقراطية.

وإذن ففى نفس العالم يحكم مبدأ واحد على نحو مطرد، وفى بقية النفوس يختلف الأمر عن ذلك، وقد ذكرنا السبب، فحسبنا ما قلنا فى هذا الموضوع.

١٨- فلنبحث الآن المسألة الآتية: هل يتميز البدن(الحى) بصفة يختص بها؟ وهل له وهو حى بفضل وجود النفس، طابع خاص؟ أم أن كل ما له لا يعدو أن يكون طبيعة؟ وهل الطبيعة هى الشيء الوحيد الذى يتحد به؟

- كلا، فإن كان فى بدن نفس وطبيعة، فذلك لأن البدن فى ذاته لا يمكن أن يكون بغير نفس على الإطلاق. وهو لا يشبه بالهواء المضاء، بل بالهواء الساخن. فأجسام الحيوان والنبات ينبغى أن يكون لها ظل من النفس، وعلى هذا النحو يكون للبدن صفاته الخاصة، ولذاته وآلامه المتميزة. وهذه اللذات والآلام تصل إلينا، بحيث نعرفها دون أن نتأثر بها. وأعنى بضمير المتكلم الجمع هنا، بقية النفس التى لا يكون البدن الحى غريباً عنها، ما دام ملكاً لنا. وإنما يكون حرصاً عليه لأنه ملك لنا. فرغم أن هذا الجسم ليس فى ذاتنا، فنحن مع ذلك لا نتحرر منه. فهو مرتبط ومتعلق بنا، ورغم أن نفوسنا هى الجزء الرئيسى فى وجودنا، فإن لنا بجانب ذلك بدناً. لهذا كنا نهتم بلذاته وآلامه، وكلما ازددنا ضعفاً، قل انفصالنا عنه، وكلما ازددنا إقراراً بأنه الجزء الرئيسى فينا، وبأنه الإنسان، أمعنا إغراقاً فيه.

وإن الانفعالات، كاللذة والألم، لا يجب أن تعزى إلى النفس وحدها، بل أيضاً إلى الجسم الذى يرتبط بها، وإلى المركب منهما. فإذا ما نظر إلى النفس والجسم متفرقين كانا مكتفيين بذاتهما على نحو ما: إذ أن الجسم وحده لا يحس تأثراً، لأنه غير حى. فليس هو مثلاً الذى يوجد فى أسفل، بل مجموع أجزائه. وكذلك النفس إذا تركت وحدها لا تنقسم، بل تغدو فى هذه الحالة بمنأى عن كل تأثر. ولكن إذا أراد شيئان أن يجعلا من ذاتهما شيئاً واحداً، فمن الممكن أن يعاق اتحادهما، لأنه مستفاد. وذلك فى أغلب الظن، هو منشأ الألم. ولا ريب فى أن هذا الرأى لا ينطبق على الحالة التى يكون فيها هذان الشيئان جسمين، إذ أن طبيعة الجسمين واحدة. ولكن هب أن طبيعتين مختلفتى النوع تريدان الاتحاد: عندئذ تتلقى الطبيعة الدنيا من الطبيعة العليا

شيئاً ما، ولما كانت لا تستطيع تلقيه كما هو، فإنها تحتفظ منه بأثر خافت فحسب، وبهذا يظلان اثنين. وتكون الطبيعة الدنيا مع ذلك وحدة تتوسط بين ما كانت عليه، وما لم يمكنها تلقيه. وهكذا تخلق لنفسها متاعب جديدة، لأنها اتحدت اتحاداً ضعيفاً واهياً، دائم التضاد والاضطراب. وتلك الطبيعة، التي هي معلقة على الدوام، تنخفض تارة، فتنم بذلك عن الألم، وترتفع تارة أخرى، فتعبر عن رغبتها في الاتحاد بالطبيعة العليا.

١٩- ذاك إذن هو ما يسمى باللذة والألم: فالألم هو العلم بانحدار الجسم الذى هو بسبيل أن يحرم من صورة النفس التى يملكها، واللذة هى علم الكائن الحى بعودة صورة النفس إلى جسمه. فالجسم إذن يستشعر تأثراً، والنفس الحاسة التى هى بقربه تعلم ذلك عن طريق الإحساس، ثم تنقل علمها هذا إلى الجزء الذى تنتهى عنده الإحساسات فى النفس. وعندئذ يشعر الجسم بالألم، أو هو يتألم بمعنى أنه يتقبل انفعالاً. فإذا ما قطع منه جزء مثلاً، نتج عن ذلك انقسام فى كتلتها، ولكن الألم الذى يعقب ذلك لا ينشأ عن كونها كتلة حية. وهاك مثل آخر: فالحروق مثلاً فى الجسم، ولكن النفس تشعر بالحرق والقطع وتتلقى منه التأثر، لأنها ملامسة للجسم، إن جاز هذا التعبير. وهى كلها تحس بالتأثر الآتى من الجسم دون أن تكون هى ذاتها قد تأثرت. وحين تحس كلها، تعلن أن الأثر فى المكان الذى تلقى الضربة وتألم ولو كانت النفس، التى هى كلها ماثلة فى كل الجسم، لو كانت هى التى تأثرت، لتأثرت كلها بالألم. ولتألمت كلها، ولما حددت موضع الألم فى مكان بعينه، ولقالت أن الألم فى كل موضع تكون فيه النفس، أى فى كل البدن. ولكن الواقع أن الإصبع هو الذى يتألم، وما يتألم الشخص إلا لأن ذاك إصبعه. ولذا يقال أن الشخص يتألم لأن إصبعه يؤلمه، مثلما يقال أنه أشقر لأن عينيه زرقاوان. وإذن فالألم يكون فى المنطقة المتأثرة، ما لم نكن نعنى بالألم الإحساس الذى يصاحبه. وعندئذ يكون من الواضح أن المعنى هو أنه ليس ثمن ألم يغيب عن الإحساس. ومع ذلك فالإحساس ذاته ليس ألماً، بل هو معرفة الألم، ولما كان معرفة، كان غير

متأثر، ولا لما أمكنه أن يعلم ما أدركه وينقله دون تحريف. فالرسول الذى يجرفه الانفعال والتأثر إما غير ناقل للأنباء على الإطلاق، وإما محرف لها.

٢٠- ونتيجة ذلك أن مبدأ رغبات البدن يكون فى الجزء المشترك، وفى طبيعة البدن على نحو ما عرفناها. فمبدأ الميول والأهواء لا يمكن فى واقع الأمر أن يكون فى بدن خالص، ولا فى النفس منظوراً إليها على حدة. فليست النفس هى التى تسعى إلى الطعوم الحلوة أو المرة، بل هو البدن، ولكنه البدن الذى لا يود أن يظل مجرد بدن، وبهذا تكون حركاته أكثر تنوعاً من حركات النفس بكثير، لأن عليه أن يتوجه صوب جهات عديدة حتى يحصل على ما يلزمه. ففى حالة معينة، قد يلزمه المر، وفى حالة أخرى، قد يلزمه الحلو، وقد يحتاج تارة إلى الرطوبة، وتارة إلى الحرارة، وهى كلها أحوال ما كان يسعى إليها لو لم تكن له تلك الحياة التى تبعثها فيه النفس.

- لقد ذكرنامن قبل أن الألم يولد معرفة به، ثم تود النفس أن تقصى عن البدن ما أثر فيه، فتوحى إلى البدن بالابتعاد، ويحاول العضو الذى كان هو أول ما تأثر، يحاول بعد ما علمه من ذلك التأثر أن ينأى بالتراجع. وكذلك الحال فى الرغبة: فهناك معرفة عن طريق الإحساس وعن طريق الجزء من النفس، الذى أسميناه بالطبيعة، والذى ينقل إلى البدن أثر النفس. فالطبيعة إذن تستشعر بكل وضوح رغبة هى خاتمة مطاف تلك التى بدأت فى البدن. ثم يقدم الإحساس صورة الشىء(موضوع الرغبة). وبناء على هذه الصورة، فإما أن تشبع النفس تلك الرغبة- وتلك فى الحق هى مهمتها- أو أن تقاومها، ولا تلقى بالا إلى البدن الذى بدأت منه الرغبة، ولا إلى الطبيعة التى رغبت بعد ذلك.

- ولكن لم تكن هناك رغبتان؟ ولم لا يكون مستقر الرغبة فى البدن وحده، بوصفه حياً؟

- ذلك لأن الطبيعة شىء، والبدن الحى شىء آخر. فالبدن ناتج عن الطبيعة، إذ أن طبيعة البدن سابقة على ميلاده. فهى التى تخلقه، وتشكله وتصوره. فلابد إذن من أن تبدأ الرغبة، لا فيها، بل فى البدن الحى، حين

يتأثر ويتألم، "وحين يرغب فى الحالة المضادة لحالته الحاضرة"[1] كاللذة بدلاً من الألم، والإشباع بدلاً من الحاجة. أما الطبيعة، فينبغى أن تضع نصب عينيها مطالب البدن المتألم وكأنها أم له، تحاول أن تردعه وأن ترده إليها ثانية. وهى فى محاولتها أن تجلب له الشفاء تتحد برغبات البدن المتأثر، وينتهى الأمر بتلك الرغبات إلى أن تنتقل منه إليها.

فلنا إذن أن نقول أن الرغبة فى البدن تأتى منه هو ذاته، وأنها فى الطبيعة تأتى من شىء آخر، وتوجد من أجل شىء آخر(هو البدن) أما الملكة التى تشبع الرغبة أو تقمعها، فهى مختلفة عنه كل الاختلاف.

٢١- أما أن أصل الرغبات هو البدن، فذلك ما تبينه ملاحظة الأعمار المختلفة. فالرغبات البدنية تختلف حين يكون المرء طفلاً، عنها حين يكون شاباً، أو رجلاً ناضجاً. وهى فى حالة الصحة عنها فى حالة المرض مع أن ملكة الرغبة واحدة. فواضح إذن أن تلك الاختلافات العديدة فى الرغبات إنما ترجع إلى البدن وما يطرأ عليه من تغيرات لا تحصى.

ومن جهة أخرى، فإن كان صحيحاً أن ميول البدن لا تصاحب دائماً يقظة الرغبة واكتمالها، وإذا كان الميل البدنى يتوقف، حتى قبل أن نحكم إرادة المرء الواعية بالكف عن الشراب أو الأكل مثلاً، فذلك لأن الرغبة تصل إلى حد معين، طالما كانت فى البدن العضوى، ولكن الطبيعة لا تسايرها، بل لا تنتوى ذلك ولا تريده، ما دامت الرغبة لا تتفق مع الطبيعة إلى الحد الذى يجعل هذه تساير الرغبة حتى تبلغها، إذ أن الطبيعة تختبر الرغبات وتميز منها ما يتفق معها مما لا يتفق.

أما عن المسألة الأولى، فإن قيل إن الفوارق التى تطرأ على الأبدان فيما بينها، تكفى لإيجاد رغبات مختلفة فى ملكة الرغبة، فليس معنى ذلك أنه يكفى الجسم أن ينفعل بطرق مختلفة حتى تشعر ملكة الرغبة ذاتها من أجله برغبات مختلفة، فى حين أن إشباع هذه لا يكسب هذه الملكة ذاتها شيئاً. فالمرء لا يرغب فى الغذاء أو الحرارة أو الرطوبة، أو فى الحركة، أو الخلاء أو

[1] أفلاطون- فيليبوس ٣٥.

الامـتلاء- كـل هـذه أمور لا يرغب فيها المرء من أجل هذه الملكة، بل من أجل البدن، أى أن هذا كله ينتمى إلى البدن.

٢٢- فهـل ينـبغى أن نميز، فـى النـباتات أيضـاً، بـين صفات توجد فى أجسامها كصـدى لقـوة، وبـين القـوة الـتى تنتج هذه الصفات- وهذه القوة فينا هى ملكة الرغـبة، وفـى النباتات القوة الغازية-؟ أم أن تلك القوة فى الأرض، والنبات لا يملك إلا ما يرد إليه من تلك القوة؟

- علينا أولاً أن نبحث عن كنه نفس الأرض. أهى آتية من فلك الكون الذى يـبدو أن أفلاطـون قـد رأى أنـه هـو وحـده الذى يملك النفس أولاً؟ أهى شىء، أشبه بإشـباع مـن تلـك الـنفس عـلى الأرض؟ أم أن علينا أن نستند إلى الموضع الآخـر الـذى يذكـر فـيه أفلاطون أن الأرض هى الألوهية الأولى، وأنها أقدم من تلـك الألوهـيات الـتى توجـد فـى السماء[1]، وفى هذه الحالة يكون أفلاطون قد جعـل للأرض نفساً مثلما جعل لبقية النجوم؟ إذ كيف تكون الأرض ألوهية، إن لم تكن لها نفس؟

إن المسألة بأسرها غامضة، ونصوص أفلاطون بصددها إنما تزيد من حيرتنا، أو على الأقل لا تخففها.

وعـلى ذلـك فلنبحـث أولاً كـيف يتسـنى لـلمرء أن يكـون رأياً ترجحياً. إن وجـود نفـس غاذيـة فـى الأرض أمر يثبته نمو النباتات منها. ولكنا نرى كذلك حـيوانات تنشـأ عـن الأرض، فلم لا يقال أنها ذات نفس حيوانية؟ ولم لا يقال عـنها- مـا دامـت ذات حـياة، ومـا دامت تكون جزءاً غير قليل من العالم- إن لهـا عقـلاً، وبالـتالى إنهـا الوهية؟ وما دام كل كوكب حياً، فلم لا تكون الأرض الـتى هـى جزء من الكون الحى، كائناً حياً بدورها؟ إذ لا يجب القول أن هناك نفسـاً غريـبة تحـيط بها من الخارج، وأنها ليس لها نفس فى ذاتها، ولا يمكن أن تكـون لهـا نفـس خاصـة بهـا.فـلم أمكن أن يكون لكائن من نار نفس، بينما يسـتحيل ذلـك على كائن من طين؟ كلاهما جسم، وليس فى أحدهما من اللحم ومـن العضـلات، ومن الدم، أو السوائل، أكثر مما فى الآخر. أو يرجع ذلك إلى

---

[1] أفلاطون- طيماوس ٤٠ ب.

أن الأرض لا تتحرك؟ أجل، ولكن الحركة التى تفتقر إليها الأرض هى الحركة المكانية وحدها. وقد يقال: ولكن كيف تحس الأرض(إن كانت لها نفس؟)(والرد على ذلك هو) وكيف تحس الكواكب؟ إن الإحساس لا ينتمى إلى اللحم، وليس هناك أى داع لإضفاء جسم على نفس حتى تكون لها إحساسات، وإنما تلزم النفس للجسم من أجل حفظه فحسب. وعلى النفس، بملكة الحكم فيها، مهمة اختبار البدن، والإدلاء بهذا الحكم بعد الاسترشاد بمشاعر الجسم.

– ولكن ما هى مشاعر الأرض التى يمكن نفسها أن تصدر عنها أحكاماً؟ إن النبات لا يحس، لسبب واحد هو أنه من الأرض. فبأى شىء تحس الأرض؟ وكيف تتم إحساساتها؟ إذ ليس من الممكن القول بإحساسات دون أعضاء حساسة. وفضلاً عن ذلك، ففيم يفيدها الإحساس؟ يقيناً أنه لن يكسبها معرفة، إذ أن المعرفة العقلية تكفى الموجودات التى لا تفيد من الإحساس قط.

– ولكن من المحال التسليم بهذا الرأى الأخير: ففى الإحساسات، بخلاف فائدتها، معرفة لاتخضع للحاجات قط، ومن قبيل ذلك معرفة الشمس أو النجوم أو السماء أو الأرض. فإدراكنا الحسى لها مرغوب فيه لذاته. ولكن لنرجىء هذه المسألة إلى ما بعد، ومهمتنا الآن هى أن نتساءل مرة أخرى: هل للأرض إحساسات؟ وما هى؟ وكيف يمكن أن توجد؟ ولكن علينا أولاً أن نواصل عرض الإشكالات التى تعرضنا. فهل من الممكن أن يوجد إحساس دون أعضاء حاسة؟ وهل تلك الإحساسات متعلقة بمنفعتنا، حتى لو سلمنا بأن من الممكن أن تكون لها فائدة أخرى غير هذه؟

٢٣- إن الإحساس هو إدراك النفس أو الكائن الحى للمحسوسات، عندما تدرك النفس الصفات التى تنتمى إلى الأجسام وتطبع فى ذاتها صورها. فلابد إذن أن تدرك النفس الأشياء إما وحدها، أو مع شىء آخر. ولكن كيف تستطيع ذلك وحدها؟ إنها حين تكون وحدها لا تدرك إلا ما هو فيها، وليس فيها إلا الفكر. فإذا عرفت أشياء أخرى لوجب أن تدخل هذه الأشياء أولاً ضمن ما تملكه، إما بأن تغدو شبيهة بها. أو بأن تتحد مع كائن غدا شبيهاً بها. غير أن هذا

مستحيل طالما ظلت النفس فى ذاتها. فالنقطة لا يمكن أن تكون متفقه مع الخط المحسوس، مثلما لا تتفق النار أو الإنسان فى الفكر مع النار أو الإنسان المحسوسين. بل أن الطبيعة التى تخلق الإنسان تختلف كثيراً عن الإنسان الذى تخلقه، وحتى لو كان فى وسعها أن تعاين الانسان المحسوس، فإنها تقتصر، حين تكون وحدها، على إدراك أنموذجها العقلى ولن تستطيع إدراك الإنسان المحسوس، إذ ليس فيها ما يدركه.

وفضلاً عن ذلك، فإن الشيء المحسوس حين تراه النفس عن بعد، يبعث بصورة إلى النفس، وتلك الصورة فى أولها لا منقسمة بالنسبة إلى النفس، ولكنها تنتهى عند الشيء الممتد، فترى النفس اللون والصورة الحقيقين بحجمها الطبيعى. فالإدراك يقتضى إذن أمراً آخر غير الشيء الخارجى وغير النفس، بدونه لا يمكن أن تتأثر النفس. فلابد من حد ثالث لتلقى فعل الشيء وتقبل صورته. وهذا الحد الثالث لابد أن يتأثر فى نفس الوقت الذى يتأثر بحيث يحتفظ بشيء من الفاعل الذى أثر فيه، دون أن يكون هو الذى يتأثر، بينما النفس هى التى تعرف. وينبغى أن يتأثر بحيث تحتفظ بشيء من الفاعل الذى أثر فيه، دون أن يكون فى هوية مع الفاعل. وهو وإن لم يكن وسطاً بين الفاعل المادى وبين النفس، فعليه أن يستشعر تأثراً ذا طبيعة متوسطة بين المحسوس والمعقول. فهو يربط كلا من هذين الطرفين بالآخر: يتلقى الصورة المحسوسة، وينقلها فى نفس الوقت إلى النفس، بفضل قدرته على مشابهتها معاً. ولما كان أداة للمعرفة الحسية، لم يكن من الممكن أن يكون فى هوية تامة لا مع الذات العارفة ولا مع الموضوع المعروف. ولكن فى وسعه أن يغدو شبيهاً بالموضوع الخارجى، لأنه متأثر به، وبالذات الباطنة، ولأن التأثر الذى يستشعره يغدو صورة فى النفس.

فإن شئنا أن نكون مصيبين، كان علينا أن نقر بأن الإحساسات تتم بتوسط أعضاء البدن، وذلك ناتج عن طبيعة النفس التى لا تدرك شيئاً محسوساً حين تكون مفارقة للبدن تماماً.

وهـذا العضـو إما أن يكون البدن بأكمله، كما فى اللمس، أو جزءاً خاصاً من طبيعـته أداء هـذه الوظـيفة، كمـا فـى الإبصـار. فلنـتأمل الأدوات التى يصنعها الإنسـان. إنهـا تسـتخدم وسطاً بيننا نحن الذين نحكم وبين الأشياء التى نحكم عليها، وهى تعرفنا خصائص تلك الأشياء: فهذا مثلاً لوح مستقيم تدركه النفس مسـتقيماً، فـتكون المسـطرة هـى حلقـة اتصـال بـين تلـك الخاصـية فـى اللـوح(الاسـتقامة) وبـين إدراك المـرء لهـا، أى أنهـا بـين الاثـنين، والصـانع يستخدمها ليحكم على استقامة اللوح الذى يشتغل به.

فهل ينبغى أن يكون الشىء المدرك ملامساً للعضو؟ وهل فى وسع عضو بعيد عـن الشىء أن يدركه بفضل الوسط القائم بينهما، مثلما يحس الجسم حرارة نار بعـيدة عنه؟ أم أن هناك إدراكاً لا يعترى فيه الوسط القائم أدنى تغير؟ فإن كان ثمـت فـراغ مثلاً، بين عضو الإبصار وبين اللون، فهل يؤدى مجرد حضور ذلك العضـو إلى قـيام ملكـة الإبصار؟ تلك كلها مسألة أخرى. ولكنا الآن موقنون على الأقـل بـأن الإحسـاس لا ينـتمى إلا إلى نفس حالـة فى جسم، وأنه يتم بتوسط الجسم.

٢٤- فلننـتقل إلى السـؤال الـثانى: ألـيس لـلحواس مـن غايـة سوى نفعنا؟ إن كانت الـنفس لا تحس وهى وحدها، وإنما تحس إذا حلت فى بدن، فإنها إذن تحس مـن أجل ذلك البدن.ثم إن الإحساسات تأتى من البدن. وهى إنما توهب للنفس بسـبب اتحادهـا مـع الـبدن، أو كنتـيجة ضـرورية لهـذا الاتحـاد: إذ أن كـل الـتأثرات الشـديدة فـى الـبدن تمـتد حـتى تصـل إلى الـنفس- أو أن الحـواس بالاحـرى وسـيلة لوقايتـنا مـن العوامـل الخارجـية قـبل أن يشتد فعلها إلى حد يصـبح معـه مدمراً، أو حتى قبل أن تقترب منا. فإن كان الأمر كذلك حقاً، فإن الحـواس تسـتخدم لصـالحنا. وهـى قد تستخدم أيضاً فى المعرفة، ولكن ذلك لا يكـون إلا فـى مخلـوق جـاهل شـاء حظـه العاثـر أن يحـرم مـن العلم فيستخدم الحـواس ليـتذكر، مـا دام قـد نسـى. ومحال أن يكون فى الحواس نفع لموجود تحرر من الحاجة ومن النسيان.

فإن كان الأمر كذلك، فلن يقتصر بحثنا على المسألة فى صلتها بالأرض وحدها، بل سيمتدإلى النجوم، والسماء، والعالم بأسره. فلنتكلم أولاً عن العالم: فما قلنا يتضح أن الإحساس إنما ينشأ فى كائنات جزئية لها صلة بكائنات جزئية أخرى، تأثرت بموضوعات. فكيف يوجد الإحساس فى الموجود الكلى الذى لا صلة له إلا بذاته، والذى لا يطرأ عليه أى تأثر فى علاقته بذاته؟ إن كان ينبغى أن يكون عضو الإحساس مختلفاً عن الموضوع المحس، وإن كان الكون كلاً، فلا يمكن أن يكون فيه عضو حاس وموضوع محس. ولنا أن ننسب إليه الإحساس بمعناه الصحيح، الذى هو دائماً معرفة بموجود مختلف عن الذات. بل إنك لو تأملت ما لدينا من إداركات خارجة عن المألوف لأحوال جسمنا الباطنة، لوجدتها ترجع دائماً إلى أن شيئاً قد طرأ عليه من الخارج.

– ولكن إدراكنا لا يقتصر على الموضوعات الخارجية فحسب، بل إننا لندرك جزءاً من جسمنا بجزء آخر، فما الذى يمنع الكون من أن يستخدم فلك النجوم الثابتة ليرى أفلاك الكواكب، وبستخدم ليرى الأرض والأشياء الأرضية؟ وإذا كانت هذه الموجودات، كغيرها، تتقبل أفعالاً، فمن الممكن أيضاً أن تكون لها احساسات، ولن يكون تأمل الذات عندئذ هو الفعل الوحيد الذى يعزى إلى فلك الثوابت، بل يمكن أن يكون هذا الفلك عينا تنبىء النفس الكونية بما تراه. وإذا كان هذا الفلك لا ينفعل، فلم لا يبصر كما تبصر العين ما دام مضيئاً حياً؟ يقول أفلاطون: أنه ليس فى حاجة إلى عيون. فإن كان ذلك يعنى أنه لم يتبق شىء يراه خارجاً عنه، فإن فيه على الأقل أشياء مرئية، ولا شىء يمنعه من أن يرى ذاته. وإن كان ذلك يرجع إلى أن الإبصار لا ينفعه، فلنسلم بأن الإبصار ليس عنصراً أصلياً فى تركيبه، ولكن من الممكن، على الأقل، أن يكون نتيجة ضرورية لطبيعته. إذ لم لا يكون لجسم شفاف مثله إبصار؟

٢٥– ذلك لأنه لا يكفى، لكى يبصر الشىء، ويحس بوجه عام، أن تكون له أعضاء، بل لابد أيضاً أن تكون النفس مفطورة على النزوع إلى المحسوسات. على أن نفس الكون تتجه دائماً إلى المعقولات. وحتى لو كانت لها القدرة على الإحساس، لما كانت لها مع ذلك إحساسات، لأنها فى مجال عال. بل إننا

نحـن ذاتـنا، حـين يستغرق تفكيرنا في المعقولات، لا نلاحظ إحساسات البصر أو غيرهـا. وإن الانتـباه إلى شـيء، بوجه عام، ليمنعنا من رؤية غيره. ومن جه أخـرى، يـريد المعترضـون أن ينسـبوا إلى الكـون إدراك أحـد أجزائه بجزء آخر وكأنـه يـنظر إلى ذاتـه. ولكـن هـذه الـنظرة إلى الذات فعل عقيم لا جدوى منه، حـتى بالنسـبة إلـينا، مـا لم يكن لها هدف معين. أما تأمل شيء خارجي، من أجل ما فيه من جمال، فتلك في الواقع شيمة كائن ناقص معرض للانفعال.

– وهـنا يقـال: إن الرائحة والطعم راجعان بلا شك إلى ظروف خاصة، وهما يتـنازعان الـنفس بـين كـل الاتجاهات. أما البصر والسمع فمن الممكن أن ينتميا بالعرض إلى الشمس والكواكب.

– وهـذا قول مصيب، إن كان صحيحاً أن هذه تنتبه إلينا. ولكنها لو كانت تنتـبه إلينا، لكان معنى ذلك أن لها ذاكرة، ولكان من الغريب ألا تتذكر هباتها الخاصة. فكيف تكون لها هبات دون أن تتذكرها؟

٢٦– إن الكواكـب تعـرف صـلواتنا، لأنهـا تتصل بنا مباشرة على نحو ما، ولأن لها اتجاهـات تـبعاً لعلاقـات معيـنة فـي الموقع. وهي تؤثر فينا لنفس السبب. وكل عملـية من عمليات السحر تهدف إلى إقامة صلة مباشرة بين أشياء تسلك نتيجة لتأثرات صادرة عن الكواكب التي هي متعاطفة معها.

فإن كان الأمر كذلك، فلم لا ننسب إلى الأرض إحساسات؟

– ولكن أي إحساسات؟

– لم لا ننسـب إلـيها الـلمس أولاً، إنهـا عـندئذ تحـس بـأحد أجزائها عن طـريق جـزء آخـر، بحيـث تحـس الـنار ومـا شـابهها بكل ذاتها، وتنتقل تلك الإحساسـات إلى الجـزء المدبـر من نفس الأرض. إذ لو كان جسمها لا يرتاح إلى الحـركة، فإنـه عـلى الأقـل ليس تام السكون. وبهذا يكون لها إحساس، إن لم يكن يتناول التفاصيل فهو على الأقل يتناول المجموعات الكبيرة.

– ولكن لم تحس الأرض بهذه؟

– لأن من الضرورى، إن كان لها نفس، ألا تغفل عن أهم أجزائها. وفضلاً عن ذلك، فلا شيء يمنع من أن تكون لها إحساسات، لتصرف الأمور الإنسانية على النحو المفيد، بقدر ما تكون هذه الأمور متعلقة بها.

– غير أن هذا النزوع إلى الخير قد يكون نتيجة للتعاطف الكونى. فإن كانت صلواتنا تسمع وتلبى، فإنما يكون ذلك بطريقة تختلف كل الاختلاف عن طريقتنا. ومن الممكن أن تكون للأرض إحساسات أخرى وأن تتأثر بذاتها أو بأشياء أخرى. ففى وسعها مثلاً أن تدرك الروائح والطعوم لتفى بحاجات الكائنات الحية، ولتحفظ تركيب أجسامها. وليس لنا أن نطالب لها بأعضاء مشابهة لأعضائنا، فليست لكل الحيوانات أعضاء واحدة، بل أن بعضها بدون آذان، ومع ذلك تدرك الأصوات.

– وما القول فى الإبصار؟ ألا تتطلب ضوءاً؟ فكيف إذن ترى؟ إذ لا يمكن الادعاء بأن لها عيوناً؟

– إنا نعترف لها بالقوة الغاذية، ونسلم بأن تلك القوة فى روح، وأن ذلك ميل طبيعى. وما دامت لها روح، فلم لا نعتقد أنها شفافة؟ أنها ما دامت روحاً، فهى شفافة. وما دامت مضاءة بالفلك السماوى، فهى شفافة بالفعل. وإذن فليس من الممتنع أو من المحال أن تكون لنفس الأرض حاسة البصر. وعلينا أن نذكر أيضاً أنها ليست نفس جسم تافه القيمة، فإن الأرض ألوهية. فلابد أن تكون لها، فى كل الأحوال، نفس أزلية الخير.

٢٧– فهل الأرض إذن تضفى على النبات قوة التولد أو النماء، أم أن تلك القوة فيها، وقوة النبات ليست إلا ظلاً من قوتها؟

– حتى فى هذه الحالة، تكون النباتات حية كبدن الكائن الحى، وتتلقى القوة المخصبة التى فيها. وتلك القوة الكامنة فى الأرض، تهب النباتات خير ما فيها. وبفضل ما تمنحه إياها يتميز النبات من شجرة مجتثة لم تعد نباتاً، بل قطعة من الخشب.

– ولكن ما الذى تهبه نفس الأرض إلى جسمها الخاص؟

– إن قطعة من الأرض منتزعة من التربة، لا تعود كما كانت عند اتصالها بها. وإنا لنعلم جيداً أن الأحجار تكبر طالما كانت مدفونة فى الأرض، وتكف عن النمو لو انتزعت منها[1]. فلكل قطعة من الأرض أثر من القوة النامية، وفيها تسرى القوة النامية المولدة، ولكن دون أن تكون تلك القوة مرتبطة بجزء معين من الأرض، وإنما هى قوة الأرض بأكملها. أما ملكة الإحساس، فليست مختلطة بالجسم، بل هى أداته ووسيلته. وأخيراً، فالأمر كذلك فى عقل الأرض ونفسها اللذين يطلق عليهما اسم"هستيا" و "ديمتر"، وهى تسمية كشفت للناس بفضل نبوءة إلهية ملهمة.

٢٨– حسبنا هذا القدر فى تلك المسألة. وعلينا الآن أن نعود إلى توجيه نفس السؤال بالنسبة إلى الجزء الغضبى من النفس (الإنسانية) مثلما وجهناه بالنسبة إلى الانفعالات. ولقد قلنا أن مبدأ الرغبة، وكذلك اللذات والآلام– ولست أعنى إدراكنا لها، بل أقصد الانطباعات ذاتها– هو حالة معينة لبدن تحييه نفس. فهل يرجع مبدأ الغضب، أو حتى الغضب ذاته، إلى استعداد معين فى الجسم، أو فى جزء من الجسم، كالقلب أو الصفراء، فى جسم لم يعدم الحياة؟ وإن كان شيئاً آخر غير القوة الغضبية هو الذى يعطى هذه الأعضاء أثراً من آثار النفس، فهل يكون الغضب عندئذ استعداد فى الأعضاء فحسب، لا ناتجاً عن قوة، كالقوة الغضبية أو القوة الحاسة؟ إن القوة النامية التى تكمن فى الجسم بأسره تضفى أثرها، فى حالة الانفعالات، على الجسم كله، بحيث يكون الألم واللذة ومبدأ اشباع الرغبة فى الجسم كله دفعة واحدة. ونحن لم نتحدث عن الرغبة الجنسية، ولكن لنسلم أن مقرها هو الأعضاء التى من شأنها اشباعها، ولنسلم أيضاً أن منطقة الكبد تشتمل على مبدأ الرغبة، إذ أن النفس الغاذية التى تنقل أثراً من النفس إلى كل الجسم، وضمنه الكبد، يتبدى فعلها مع ذلك أوضح ما يكون فى هذا العضو، بحيث يكون معنى قولنا أن الرغبة فى الكبد، هو أن الكبد نقطة بداية فعلها.

[1] هنا يعبر أفلوطين عن اعتقاد شائع فى عصره بأن المعادن تنمو ويزداد حجمها وهى فى باطن الأرض، وتكف عن النمو إذا انتزعت منها.

أمـا الغضـب، فمـا طبيعته؟ وأى أجزاء النفس هو؟ أمنة يأتى الأثر الذى فى القلـب؟ أم أن هـناك شـيئاً مخـتلفاً يؤثر فى الاثنين، القلب والصفراء؟ أم أن ما فـى القلـب لـيس أثراً للغضب، وإنما الغضب ذاته؟ ولنقل أولاً: ما هو الغضب؟ إننا نغضب، لا لما يلقاه جسمنا فحسب، بل لسوء المعاملة التى يلقاها أقرباؤنا، أو لكـل فعـل يتنافى مع كل ما هو لائق. فلابد إذن، لكى يغضب المرء، من أن يكـون قـد أدرك وعـلم شـيئاً مـا. وهـذه الاعتبارات تكفى لإثبات أن الغضب لا يأتى من القوة الغاذية، وإنما له أصل آخر.

ومـع ذلـك فالاسـتعداد الطبيعى للغضب ناتج عن تركيب البدن. فمن كانت مـرارته ودمـه حـارين، كـان معرضاً للغضب، ومن لم يكن حار المرارة، أى كان بـارداً كمـا يقـال، كان أقل تعرضاً للغضب. والغضب فى الكائن الحى يأتى من المزاج، لا من حكمه على ضرر سيلحق به. فهذه الأمور كلها تدعونا إلى الاعتقاد بـأن الغضـب يـرد إلى الـبدن وإلى مبدأ الكائن العضوى. وإنا لنرى المرضى أسرع غضـباً مـن الأصـحاء، والصـائمين من الآكلين. أليس معنى ذلك إذن أن الغضب فـى الجسـم الحى، وأن مبدأه فيه؟ إن المرارة والدم يحييان الجسم على نحو ما لـيولدا انفعـالات الغضـب. وعـلى ذلـك، فما يكاد الجسم العضوى يتألم، حتى يـثور الـدم والمرارة فى الحال. ولكن عندئذ يأتى الإدراك الحسى، فتربط النفس صـورة معيـنة بالحالـة العضـوية، وتـنزع إلى مهاجمـة ما يبعث الألم. وقد يأتى الغضـب، فضـلاً عـن ذلـك مـن أعلى: فترى النفس، باستخدام تفكيرها، ظلماً وقـع، وعـندئذ يـتملكها غضـب لـيس فـى الجسم. وقد تتخذ من الغضب الذى يـرمى إلى محاربـة مـا يقـف فـى سـبيل إرادتهـا، حلـيفاً لها فى الصراع. وإذن فهـناك مـن جهـة ثـورة للغضـب تنشـأ مسـتقلة عـن العقل، ثم تجذب التفكير بتوسـط القـوة المخـيلة. وهـناك مـن جهـة أخـرى غضـب يبدأ بالتفكير وينتهى بالانفعـال الجسـمى الـذى يرتـبط به طبيعياً. وهذان النوعان من الغضب ناشئان عـن القـوة الغاذيـة والمولـدة التى ينشأ عنها كائن عضوى قادر على إدراك اللذة والألم. وبفضـل الصـفراء المـرة الـتى ينـتجها الغضـب، وتأثـر الـنفس مـن هـذه الصـفراء، يستشـعر المـرء انفعـال الـثورة والغضـب، وكذلـك بفضل الجهد الذى

يـبذلـه المرء للإساءة إلى من أساء إليه، ومعاملة الآخرين بالمثل. والدليل على أن الغضـب مـن نفس طبيعة الأثر الآخر للنفس(أى الرغبة) هو أن أولئك الذين يقل حرصـهم عـلى لـذات الـبدن، أو الذيـن يحتقرونها كلية، أقل تعرضاً للغضب، ولكل الانفعالات التى لا تنشأ عن العقل.

ولـيس لـنا أن ندهـش حـين نرى الأشجار قد عدمت ملكة الغضب، رغم أن لديهـا القـوة الغاذية. إذ ليس للأشجار دم ولا مرارة. فإذا تدخلت هذه السوائل وحدهـا دون الاحسـاس، لمـا نـتج إلا نـوع مـن الفـوران والـثورة. أما إذا تدخل الادراك، فإنا نوجه كل طاقتنا نحو الشيء الضار لنحمى أنفسنا منه.

– غـير أن الجـزء غـير العاقل من النفس ينقسم إلى رغبة وجزء غضبى: فإن كانـت الرغـبة فى القوة الغاذية، وإن كان الجزء الغضبى أثراً من آثار تلك القوة فـى الدم وفى المرارة أو فى كليهما معاً، فإن ذاك لا يكون تقسيماً صحيحاً، لأن أحد هذين الحدين سابق على الآخر.

– ولكـن من الممكن أن يكون الاثنان لاحقين لحد واحد، وأن ينطبق التقسيم على اثنين مستمدين من حد واحد. فالواقع أن التقسيم إلى رغبة وغضب ينصب عـلى الانفعـالات فـى ذاتهـا، لا على الماهية التى تأتى منها. وهذه الماهية، إذا نظـر إلـيها فـى ذاتها، لم تكن ميلاً، وإنما هى تكمل الميل حين تقترن بالنشاط الصادر عنه.

فلـيس مـن المتـنع إذن أن نقـول أن أثـر النفس الذى تحول إلى غضب إنما يـتخذ مـن القلب مقراً. فلسنا عندئذ نقول أن النفس هى التى فى القلب، وإنما المركز الذى يبدأ منه دم الجسم العضوى.

٢٩– مـا دام الجسـم(فـى علاقـته) يشـبه شيئاً ساخناً، لا شيئاً مضاء، فلم لا يحتفظ بشيء من الحياة حين تفارقه النفس العاقلة؟

– إنه يحتفظ منها بالقليل، غير أن هذا القليل سرعان ما يتبدد، مثلما يفقد الشـيء حرارته سريعاً إذا ما أبعد عن النار. ودليل ذلك أن الشعر ينمو والأظافر تطول فى الجثث، وأن الحيوانات التى تقطع أطرافها تستمر فى الحركة. فتلك كـلها مظاهـر لاسـتمرار الحـياة فـى البقاء. ولكن حتى لو كانت(النفس الغاذية)

تفارق البدن مع(النفس العاقلة)، فليس معنى ذلك أنهما لا يختلفان. فعندما تغيب الشمس لا يختفى معها الضوء المصاحب لها والمرتبط بها فحسب، بل يختفى أيضاً الضوء الذى يصدر منها إلى الأشياء التى تضاء بطريق غير مباشر، والذى ليس هو هذه الأشياء.

– فهل يغيب ذلك الضوء معها، أم يتلاشى تماماً؟

– هذا السؤال يجب أن يوجه بصدد الضوء، وكذلك بصدد الحياة التى هى فى رأينا صفة للجسم الحى. فمن الواضح أنه لا شىء يتبقى من الضوء فى الأجسام المنارة. والسؤال هو عما إذا كان هذا الضوء يعود إلى مصدره أم أنه يتلاشى فحسب؟ وكيف يتلاشى إن كان من قبل شيئاً حقيقياً بالفعل؟ ولكن ماذا كانت حقيقته؟ ذلك بأن ما يسمى باللون ينتمى إلى نفس الأجسام التى يصدر عنها الضوء. ومع ذلك، فإن هذه الأجسام إذا فنيت، أو إذا سرى عليها التغير، فإن لونها يزول، ولن يسأل أحد أين يذهب لون النار إذا ما أخمدت، مثلما لا يسأل أحد عن مكان جسم قد اختفى.

– ومع ذلك، فالشكل حالة فحسب، كحالة اليد المنبسطة أو المنقبضة، أما اللون فهو أشبه بالحلاوة مثلاً. فما الذى يمنع من أن يفنى الجسم الحلو أو الجسم ذو الرائحة، دون أن تفنى الحلاوة والرائحة؟ إن فى وسعهما أن ينتقلا إلى جسم آخر، دون أن ندركهما، إذا كان من شأن الأجسام التى تلقتهما ألا تؤثر صفاتها فى حواسنا. وبالمثل، فلم لا يستطيع الضوء الذى يصدر عن أجسام فنيت، أن يظل باقياً، حتى بعد اختفاء الكل المتماسك الناشىء عن اتحاد صفات هذه الأجسام كلها؟ – ما لم نقل أن اللون الذى يرى يوجد اصطلاحاً، وأنه ليست فى الأشياء كيفيات.

– إن معنى هذا الرأى هو أن الكيفيات لا تفنى. والقول أنها لا تنشأ عندما تتكون الأجسام، معناه أن ألوان الكائن الحى ليست ناتجة عن مبادئه البذرية، كما فى الطيور ذات الريش الملون مثلاً، ومعناه أن تلك الألوان موجودة من قبل، وأنها تجمعت فحسب، أو أنها إن كانت قد نتجت فإنما كان ذلك

باستخدام الألوان كما تبدو لنا فى الأجسام مختلفة تماماً عما هى عليه فى الهواء.

ولكن، لندع تلك الصعوبة التى عرضت لنا على هذا النحو، ولنعد إلى موضوعنا. فإن كان الضوء يظل مرتبطاً بالأجسام طالما ظلت موجودة، ولا ينفصل عنها، فما الذى يمنعه من أن يصاحب الجسم المضيء فى اختفائه، سواء فى ذلك الضوء الذى يلامسه، والضوء المنعكس الذى يوجد مرتبطاً بالأول؟ إن هذا أمر ممكن، رغم أننا لا نرى الضوء يختفى، مثلما لا نراه يأتى.

فماذا نقول إذن عن النفس؟ هل تتبع القوى الثانوية القوى الأولية، وهل يتبع اللاحق السابق بوجه عام؟ أم أن فى وسع كل قوة أن تقوم بذاتها، إذا انقطعت كل صلة لها بالقوى السابقة عليها؟ أم أنه يستحيل على أى جزء من النفس أن يكون منفصلاً؟ أتكون كلها نفساً واحدة وكثيرة فى الوقت ذاته، وبأى معنى؟ سنبحث هذه المسائل فى موضع آخر. ولكن لنتساءل هنا: ما هو ذلك الأثر من النفس الذى ظل باقياً فى البدن بعد الموت؟ أهو نفس؟ لو كان نفساً للقى مصير النفس ذاتها، ما دام لا يملك عنها انفصاماً. أهو حياة مرتبطة بالبدن؟ عندئذ يعترضنا نفس السؤال الذى اعترضنا منذ قليل بصدد صورة الضوء. وعلينا أن نتساءل أيضاً عما إذا كان فى وسع الحياة أن توجد دون النفس، أم أنها لا توجد إلا إذا كانت النفس وفعلها بقرب الجسم.

٣٠- بينا أن الذاكرة لا تفيد النجوم، وجعلنا للنجوم من جهة أخرى حواساً، هى حاسة السمع والبصر، وقلنا أنها تستمع إلى الدعوات التى نتوجه بها إلى الشمس، والتى يتوجه بها غيرنا إلى الكواكب، معتقدين اعتقاداً راسخاً بأن كثيراً من الأعمال تتم بواسطة الكواكب وبفضلها، وأنها من الرحمة بحيث تعيننا لا فى أفعالنا العادلة فحسب، بل فى أعمالنا الظالمة كذلك. تلك كلها مسائل تثار أمامنا ويتحتم علينا أن نبحثها. وإنا لنعرف جيداً تلك الإشكالات العديدة التى يثيرها أولئك الذين لا يقبلون القول أن الآلهة تعين على أفعال غير صالحة، أو تقوم بها، وخاصة إذا ما نسبنا إليها أنها تعيننا فى أهوائنا

وفى مباذلنا. لهذا سنبحث هذه المسائل، وإن كان بحثنا يهدف خاصة إلى حل المشكلة التى أثيرت منذ البداية، وهى مشكلة ذاكرة الآلهة.

من الواضح أنه كانت الآلهة لا تبلى دعواتنا مباشرة، بل بعد مضى وقت، غالباً ما يكون طويلاً، فمعنى ذلك أنها تتذكر دعوات الناس. وذلك مثلاً هو الأمر بالنسبة إلى الخير التى وهبتها "ديمتر" وهستيا"[1] إلى الناس- ما لم نقل أن الأرض وحدها هى التى تهب الناس هذه الخيرات. فعلينا إذن أن نحاول إيضاح أمرين: أولهما بأى معنى نعزو إلى النجوم وظيفة التذكر- وتلك الصعوبة لا تقوم إلا بالنسبة إلينا، لا بالنسبة إلى رأى العامة الذين لا يرون ما يمنع مطلقاً من أن ننسب إليها ذاكرة. وثانيهما أن ننظر فى أمر تلك الأفعال الغريبة التى تنسب إليها، إذ أنه من واجب الفلسفة أن تدفع عن آلهة السماء تلك الاتهامات التى توجه إليها. فإن شئنا أن نصدق القائلين بأن الممكن أن تتأثر السماء بسحر رجال ذوى جرأة وشجاعة، فعندئذ سيمتد هذا الاتهام حتى يشمل الكون بأسره. وسنبحث أيضاً ما يقال عن الخدمات التى يمكن أن يسخر الجن لأدائها، إلا إذا كنا قد وجدنا لتلك المسألة الأخيرة حلاً مع المسائل السابقة.

٣١- إذا تأملنا فى نظرة شاملة، كل الأفعال والانفعالات التى تنتج فى الكون لوجدنا أنها تنقسم إلى طبيعية وصناعية. أما الطبيعية فتنقسم إلى تلك التى تنتقل من الكل إلى الأجزاء، أو من الأجزاء إلى الكل، أو من الأجزاء إلى الأجزاء. وأما التى تنتج بالصناعة، فهى أولاً تلك التى تبدأ بالصناعة وتنتهى إلى صنع شىء، ثم تلك التى تستخدم قوى الطبيعة لتنتج أفعالاً طبيعية أو لتؤثر فيها.

فالأفعال الطبيعية التى تنتقل من الكل إلى الأجزاء هى أفعال الكون، ومن أمثلتها الآثار التى تطرأ على العالم وعلى أجزائه نتيجة لحركته. فدورة السماء حين تتم تتحكم فى أحوالها الخاصة وأحوال الدورات الجزئية. وتلك الحركة

---

[1] ديمتر وهستيا هما الآلهتان اللتان يرمزان دائماً إلى نفس الأرض عند أفلوطين (انظر الملحق الخاص بالأساطير)

تتحكم فى النجوم الداخلة فى نطاق هذه الدورة، وتتحكم كذلك فى الأشياء الأرضية عن طريق ما تهبه إياها. أما الانفعالات والأفعال الطبيعية التى تنتقل من الأجزاء إلى الأجزاء فيعرفها الجميع، ومن أمثلتها علاقات الشمس ببقية النجوم، وتأثيرها عليها، وعلى الأشياء الأرضية، وعلى الموجودات الكائنة فى العناصر الأخرى. ومن أمثلتها، بجانب تأثير الشمس، تأثير الكواكب والأشياء الأرضية. وسنبحث كلا من هذه المسائل[1].

ومن الصناعات، كالعمارة وما شابهها، ما ينتهى عند تمام صنع الشىء. أما الطب والزراعة، والصناعات العملية، فتعين الطبيعة على إتمام أعمالها الطبيعية. والبلاغة والموسيقى والفنون الجميلة تغير من الناس، بأن تجعلهم خيراً أو شراً مما كانوا. وينبغى علينا أن نتبين عدد هذه الفنون ومدى قدرتها، وأن نبحث بقدر ما فى وسعنا فى الغرض منها، طالما كان ذلك البحث متعلقاً بموضوعنا.

من الواضح أن حركة السماء الدائرية فعالة. وهى تحدد لنفسها اتجاهاتها الخاصة، ثم تحدد اتجاهات النجوم التى تنجذب إليها. ولا جدال فى أنها تؤثر أيضاً على الأشياء الأرضية، لا فى تغييرها للأجسام فحسب، بل للنفوس أيضاً. وعلى ذلك فكل جزء من السماء يؤثر فى الأشياء الأرضية، وفى الأشياء الدنيا بوجه عام- وهذا كله واضح لأسباب عدة. فهل تؤثر الأشياء الدنيا بدورها فى الأشياء العليا؟ سنرى ذلك فيما بعد. وسنفترض مؤقتاً صحة الآراء التى يسلم بها المجموع طالما أنها تبدو لنا سليمة.

وعلينا أن نحاول أولاً توضيح طريقة فعل الكواكب. فهذا الفعل ليس راجعاً إلى البارد أو الحار، وكل الكيفيات المسماه بالكيفيات الأولى فحسب. كما أنه ليس فعل الكيفيات الناتج عن امتزاجها. فالشمس لا تفعل كل ما تفعل بحرارتها، ولا نجم آخر بالبرودة- إذ كيف توجد البرودة فى السماء، التى هى

[1] يلاحظ هنا أنه لم يتحدث عن القسم الثالث من تصنيفه، الذى ذكره فى مستهل الفصل، وهو الأفعال الطبيعية التى تنتقل من الأجزاء إلى الكل. وقد أشار إلى تأثيرنا نحن بوصفنا أجزاء، على الكون، فى مستهل الفصل ٤٥ من هذا المقال.

جسم ملتهب؟ ولا يفعل نجم غيره بنار رطبة، بل أن هذا لا يفسر الفروق بين الأشياء الناتجة. وهناك ظواهر كثيرة لا ترد إلى هذه العلل. وقد يقال أن الفروق فى الطباع تأتى من فروق الأمزجة المادية، وتلك تأتى من سيادة الحاروالبارد فى النجم الذى ينتجها. فإذا سلمنا بذلك فكيف نرد الحسد والغيرة والخداع إلى هذه الأسباب؟ بل لو أمكن ردها إليها، فكيف نفسر بها الحظ الحسن والسيىء والثروة أو الفقر، وكرم الأصل أو كشف كنز؟ إن فى وسعنا ذكر أمثلة تؤدىء بنا بعيداً جداً عن الاقتصار على الكيفيات الجسمية التى تهبها العناصر لأبدان الموجودات الحية ونفوسها.

وليس علينا، كذلك، أن نعزو إلى قرار إرادى واع، أو إلى استدلالات يقوم بها الكون أو النجوم، تلك الحوادث التى تطرأ على الموجودات الكامنة فى موضع منها. فمن المحال أن نسلم بأن تلك الموجودات العليا تقضى بأن يصبح أناس معينون لصوصاً، وغيرهم تجار رقيق، أو ناقبى جدران أو منتهكى حرمات، وأن يغدو غيرهم جبناء مخنثين، وضيعين فى سلوكهم وفى أهوائهم. فما من اله، بل ما من رجل متوسطة الفضيلة، بل ما من إنسان قط يسلك على هذا النحو، ويتسبب فى خلق هذه الشرور التى لن يعود عليه منها أدنى نفع.

٣٢- وإذن فلن ننسب إلى علل جسمية ولا إلى قرار إرادى تلك التأثيرات السماوية التى تقع علينا وعلى بقية الموجودات الحية، وعلى الأشياء الأرضية بوجه عام. فأية علة تتبقى ويمكننا قبولها؟

إن هذا الكون كائن حى واحد يشتمل فى ذاته على كل حياة، وله نفس واحدة تسرى فى كل أجزائه، بقدر ما تعد الكائنات الموجودة فيه أجزاء. ثم أن كل كائن فى المجال المحسوس بأسره جزء من العالم. وبقدر ما يكون لذلك الكائن جسم، لا يكون إلا جزءاً من العالم- أما من حيث أن له نفساً فهو جزء منه إذا كانت النفس تشارك فى النفس الكونية. والموجودات التى لا تشارك إلا فى هذه النفس سوى أجزاء من الكون، أما الموجودات التى تشارك فى نفس أخرى، فتتميز من أجل ذلك بأنها ليست مجرد أجزاء من الكون. على أنها تتأثر بأفعال بقية الموجودات، بقدر ما أن فيها جزءاً من الكون، وبقدر ما

تستمد من الكون عناصر من وجودها. وإذن فهذا الكون كل متعاطف مع ذاته، وأبعد أجزائه قريب منه، مثلما أن الأظافر والقرون والأصابع فى الكائن الحى قريبة من الأجزاء التى لا تلاصقها. فرغم وجود مسافة فاصلة بين الأجزاء، ورغم أن المنطقة المتوسطة لا تتأثر، فإن كل جزء يخضع لتأثير الأجزاء التى لا تجاوره. والأشياء المتشابهة التى لا تتلاصق، بل تفصل بينها مسافة، تتعاطف بفضل تشابهها. كما أن الأشياء تؤثر بعضها على بعض، ويكون لها بالضرورة فعل من بعد، دون أن يكون بينها اتصال مباشر. ولما كان الكون كائناً حياً واحداً، فإن أياً من أجزائه لا يبعد عنه إلى حد يفقد معه كل صلة به، وذلك نتيجة للميل إلى التعاطف الذى يجمع بين كل أجزاء الكائن الحى الواحد. فعندما يكون المنفعل شبيهاً بالفاعل، فإن التأثير الذى يتقبله لن يكون غريباً عنه، فلا يميل إلى تقبله. فليس لنا أن ندهش إذن من أن يكون فعل شىء على شىء آخر ضاراً، رغم أن الكون واحد حى، إذ أن فاعلية الأعضاء فينا نحن ذاتنا قد تؤدى إلى أن يضار عضو بفعل عضو آخر- ومن قبيل ذلك أن تدمر المرارة أو الغضب الناجم عنها أعضاء أخرى فى الجسم أو تمزقها. ففى الكون مشابه للغضب والمرارة، كما أن فيه مشابه لبقية أجزاء جسمنا. وكذلك الحال فى النبات، حيث تقف بعض الأجزاء حجر عثرة فى وجه البعض الأخر، حتى ليصل الأمر بالنبات إلى الذبول.

فهذا الكون ليس كائناً حياً واحداً فحسب، بل إنه لينطوى أيضاً على الكثرة. وبقدر ما هو واحد، نجد كل الموجودات فيه يندمج فى المجموع. ولكن بقدر ما هو كثير، فإن أجزاءه التى تتبارى فيما بينها، غالباً ما يضر بعضها البعض نتيجة لما بينها من فروق. فلما كان كل جزء لا يرمى إلا إلى نفعه الخاص فإنه يضر بقية الأجزاء. وهو يتغذى منها لأن له مع الباقين أوجه شبه وأوجه اختلاف فى نفس الوقت، لأنه يحاول بغريزته الطبيعية أن يحفظ نفسه: فيأخذ لذاته كل ما يمكنه أن يستحوذ عليه من الآخرين، ويقضى على كل ما ينافى طبيعته، لأنه يحب ذاته. وهو فى أدائه دوره يفيد الموجودات التى يمكنها أن تستفيد من فعله، ولكنه يقضى على تلك التى لا يمكنها تحمل

اندفاع هذا الفعل، أو يؤذيها، كما نرى فى النباتات التى يحرقها مس النار، أو الحيوانات الصغيرة التى تصاب بضرر أو تهلك إذا ما وطئتها الكبيرة بأقدامها.

ففى مجموع مظاهر الكون والفساد هذه، وفى تلك التغيرات إلى أحسن أو إلى أسوأ، تكون حياة العالم الحى التى تمضى دون عائق ووفقاً للطبيعة. فليس فى وسع كل موجود أن يعيش وكأنه منعزل: فما دام كل موجود جزءاً، فليست غايته فى ذاته، وإنما فى الكل الذى هو جزء منه. وما دامت أجزاء الكون مختلفة، فهى لا تملك دائماً شروط حياتها الخاصة، التى تندمج فى الحياة الكونية. ولا يمكن أن يظل شىء ثابتاً على الدوام، إن كان ينبغى على الكون أن يكون دائم الثبات، ما دام ثباته ودوامه فى التنوع.

٣٣- ولما كانت دورة السماء لا تمضى خبط عشواء، بل تسترشد بالعقل الذى يوجد فى الكل الحى، فمن الضرورى أن يكون ثمت انسجام بين ما يفعل وما ينفعل، ونظام فى علاقة الأجزاء بعضها ببعض. فلكل لحظة من لحظات الدورة الكونية غاية أشمل من غايات الأشياء الخاضعة له. وهو فى ذلك أشبه براقصين عديدين تجمعهم رقصة واحدة. ففى الرقصات التى نشهدها، نلمس أثر عناصر تخرج عن الفرقة الراقصة، كالمزامير وأصوات المطربين وبقية الآلات المشتركة معها، وتتغير هذه مع كل حركة من حركات الفرقة الراقصة. وتلك كلها أمور واضحة لا تحتاج إلى بيان. ولكن لا يعادل ذلك سهولة أن نصف الدور الخاص الذى يقوم به الراقص حين يكون عليه أن يوفق بين حركاته تبعاً لكل شكل. فأعضاؤه تصاحب الرقصة وتتشكل بها، فينثنى أحد هذه الأعضاء ويمتد الآخر، ويتحرك هذا ويسكن ذاك، تبعاً للأشكال المختلفة. أى أن إرادة الراقص مركزة كلها فى هدف يتجاوزه. وجسمه ينفعل تبعاً للرقص، ويطيعه ويحققه كاملاً. ويستطيع الخبير بأمور الرقص أن يذكر مقدماً أن فى الشكل سيرتفع هذا العضو، وينثنى ذاك، وسيتوارى واحد، وينخفض آخر. وإرادة الراقص تقضى عليه ألا يقوم بأية حركة مخالفة، فهو إذ يجعل جسمه كله يرقص، يجعل لكل جزء معين من جسمه بالضرورة موقعاً يساهم فى الرقص.

فبحركات هذا الراقص ينبغي أن نقارن حركات السماء. وعلى هذا النحو تنتج الأشياء السماوية الحوادث أو تنبيء بها. أو بالأحرى أن العالم بأسره يحرك- وهو يحيا حياته الكونية- أهم الأجزاء، ويجعلها تغير موقعها دواماً. ونتيجة للعلاقات بين مواضع هذه الأجزاء. ولاختلاف مواقعها، تحدث التغيرات فى بقية الأجزاء. كما هى فى الحال فى حركة الكائن الحى. أى أن كل حالة معينة فى الأشياء تتحدد تبعاً لهذه العلاقات والمواضع والأشكال. وليس معنى ذلك أن الموجودات التى تكون تلك الأشكال هى الفاعلة، فإن الفاعل الحقيقى هو الموجود الذى يضفى عليها هذه الأشكال. ومع ذلك ففعله ليس تغيراً لشيء مختلف عنه، إذ لا فاعلية له على شيء مغاير له. فهو ذاته كل الأشياء التى خلقت: فتارة توجد فيه، أى فى الكون الحى، أشكال النجوم، وتارة توجد فيه تلك التغيرات التى تصاحب هذه الأشكال بالضرورة. فلديه هذه الحركات بفطرته، وتركيبه وتكوينه هما بالطبيعة على هذا النحو، وهو بالضرورة فاعل ومنفعل بالنسبة إلى ذاته.

٣٤- ولا شك أننا نسلم جزءاً منا إلى تأثير الكون، وأعنى به ذلك الجزء الذى ينتمى إلى جسم الكون. ولما كنا لا نعتقد بأننا ننتمى كلنا إليه، فإن هذا التأثير يقل. فنحن فى ذلك أشبه بخدم حكماء يطيعون سادتهم فى أمور عديدة، ولكنهم يحتفظون بقدر من الحرية، لهذا يوجه إليهم سادتهم أوامر أقل شدة، لأنهم ليسوا عبيداً، ولأنهم لا يعيشون كلية من أجل سادتهم.

وإن تغيرات أشكال السماء لتأتى بالضرورة من تفاوت سرعة مسار النجوم. ولكن لما كان هذا المسار خاضعاً لنظام عاقل، فإنه تنتج عنه اختلافات فى أشكال الكائن الحى الكامل(أى الكون). وفضلاً عن ذلك فلما كانت حوادث العالم الأرضى تتم متعاطفة مع الأشياء السماوية فمن الطبيعى أن نتساءل عما إذا كانت هذه الحوادث تتبع السماء بالاتفاق معها فحسب، أم أن للأشكال قوة فعالة، وعما إذا كانت هذه القوة تنتمى إليها من حيث هى أشكال فحسب، أم لأنها أشكال النجوم. إذ أن نفس الشكل إذا ما كان فى موجودات مختلفة. لا ينبيء بنفس النتائج أو يسببها. فلكل من هذه الأشكال. منظوراً

إليه في ذاته، طبيعة متميزة. ولو كان صحيحاً أن اتخاذ الأشياء شكلاً معيناً، يعني تلك الأشياء مضافاً إليها ميل معين، فمعنى ذلك أن اختلاف الموجودات التي تكون شكلاً يؤدي إلى اختلاف ذلك الشكل، وإن ظل- من حيث هو شكل فحسب- كما هو. فإن كان الأمر كذلك، فإنا لن ننسب الفاعلية إلى الأشكال، وإنما إلى الأشياء التي تكونها. أم أن علينا أن ننسبها إلى الاثنين معاً؟ إذ أن النجوم ذاتها عندما تغير مواقعها، تختلف الآثار الناتجة عنها، وكذلك الحال في النجم الواحد إذا تغير موضعه.

ولكن ما هي قدرة هذه الأشكال؟ أن تحدث أو أن تنبيء؟ أم أن لها- بفضل إضافة تأثير أشكالها إلى تأثيرها هي- قدرة مزدوجة على أن تحدث وتنبيء، وأحياناً على أن تنبيء فحسب؟ إننا بهذه الكلمات ننسب إلى الأشكال تأثيراً، وإلى الأشياء ذات الأشكال تأثيراً آخر، مثلما نرى في حالة الراقص الذي تساهم يداه وبقية أعضائه في الرقص من جهة، كما تساهم الأشكال التي تكونها الأعضاء بدورها إلى حد بعيد. ولنضف إلى ذلك، ثالثاً، ما هو مصاحب للحركة، أعني أجزاء الأعضاء التي تساهم في الرقص، وأجزاء تلك الأجزاء. ففي اليد مثلاً ينتج عن طريق التعاطف انقباض في العضلات وفي العروق.

٣٥- فما هي إذن قدرة الأشكال؟ علينا أن نعود إلى هذه المسألة ونعالجها بمزيد من الوضوح. ففيم يختلف مثلث (النجوم) عن المثلث (المعتاد)؟ ولم تنتج عن صلة هذا النجم بنجم آخر تأثير معين؟ وتبعاً لأية قاعدة، وإلى أي حد(يحدث هذا التأثير)؟

فلنذكر أننا لا ننسب تلك الفاعلية إلى أجسام النجوم، ولا إلى إرادتها: لا ننسبها إلى أجسامها، لأن النتائج الحادثة ليست مجرد أفعال جسمية- ولا ننسبها إلى إرادتها، إذ لا يجوز أن نقول عن آلهة إنها تحدث بإرادتها أموراً معينة.

ولنستعد هنا رأينا: إن العالم كائن حي واحد، لهذا كانت الضرورة اللازمة تحتم أن يكون في تعاطف مع ذاته. ومجرى حياته، الذي يسير وفقاً للعقل، هو دائماً في اتفاق مع ذاته. وليس في حياته تخبط أو اتفاق، بل يسود هذه

الحياة انسجام واحد. وأشكاله تتبع ترتيباً عقلياً. وكل جزء من أجزائه يسير فى حركاته وفقاً لأعداد. فإن سلمنا بهذا كان علينا أن نعترف بأن الحقيقة الحالية للكون هى الأشكال التى تتكون فيه، وهى فى نفس الوقت، الأجزاء (أى النجوم) التى ترسم تلك الأشكال مع كل ما يستمد منها. هكذا يحيا العالم، وتلك القوى تساهم فى حياته، بنفس الطريقة التى استمدت بها حياتها من تأثير الفاعل الذى ينتج تبعاً لعلاقات ثابتة. وإنا لنجد من جهة أن الأشكال هى العلاقات الثابتة داخل الكون الحى، وهى أبعاده وتركيباته واتجاهاته التى تسير كلها وفقاً لنظام ثابت. ونجد من جهة أخرى أن الموجودات التى تفصل بينها هذه المسافات وتكون هذه الأشكال هى أعضاؤه المختلفة. وللكائن الحى قوى تسلك بدون إرادته، وهى تختلف فيما بينها من حيث هى أجزاء متعددة منه. أما ما يأتى عن الإرادة فخارج عن تلك الأجزاء، ولا يساهم جزئياً فى تكوين طبيعة هذا الكائن الحى: إذ أن الكائن الحى الواحد ليست له سوى إرادة واحدة، بينما له قوى كثيرة لكل منها موضوع مختلف. ولكل الإرادات التى يشتمل عليها الكون هدف واحد، هو هدف الإرادة الواحدة للكون، بينما لا يحس بالشوق إلا جزء منه نحو جزء آخر، فيود الجزء أن يضم الجزء الآخر لأنه فى حاجة إليه. وإن المرء لا يغضب إلا من موجود يختلف عنه، سبب له ألماً وفى النمو يكبر جزء على حساب جزء آخر. والتولد يحدث موجوداً مختلفاً عن المولد[1]. ولكن الكون، الذى يحدث كل هذه الآثار فى أجزائه، يبحث هو ذاته عن الخير، أو على الأصح يتأمله. وإذن فالإرادة القويمة التى تسمو على الأهواء تسعى أيضاً إلى الخير وتتجه إلى نفس هذه الإرادة الكونية، مثلما نرى أولئك الذين يخدمون غيرهم يؤدون كثيراً من الأفعال تلبيه لأوامر سادتهم، ومع ذلك فإن الرغبة فى الخير تجعلهم يؤدون نفس الأفعال التى يؤديها سادتهم.

---

[1] كل هذه أمثلة للاهداف الجزئية التى تسعى الموجودات الفردية فى داخل الكون إلى تحقيقها، فى مقابل الهدف الواحد للكون.

وإذن، فإن كانت الشمس وبقية النجوم تؤثر على الأشياء الأرضية، فعلينا أن نؤمن بأن الشمس- إن شئنا أن نقتصر على التحدث عنها- تتأمل المعقولات، وتحدث كل ما تحدثه بنفس الطريقة التى تدفىء بها الأرض، وذلك بأن تنقل قدراً من النفس، بفضل النفس الغاذية المتكثرة التى توجد فيها. وبالمثل تنقل بقية النجوم تأثيرها بنوع من الاشعاع، دون أن تتعمد ذلك. وأخيراً تنقل كل النجوم مجتمعة، ومكونة شكلاً واحداً، اتجاهات تتغير بتغير ذلك الشكل.

وإذن فللأشكال فاعليتها بحق. وبقدر ما تكون الأشكال تكون الآثار- والواقع أن جزءاً من الأثر يأتى أيضاً من الأشياء التى تكون الأشكال، فإذا اختلفت هذه الأشياء، اختلف الأثر- فلم نخشى تأمل أشكال معينة، دون أن يكون قد نالنا منها من قبل أى ضرر؟ ولم لا نخشى أشكالاً أخرى؟ ولم تخيف أشكال معينة بعض الناس، وأشكال أخرى البعض الآخر؟ ذلك لأن كلاً منهم يتأثر بأشكال مختلفة تعجز عن التأثير إلاعلى الموجودات التى من طبيعتها أن تؤثر فيها: فهذا الشكل يلفت النظر، وذلك لا يلفت إليه نظر أحد. وربما قيل أن جماله هو الذى يجذب- ولكن لم يحرك هذا الشىء الجميل مشاعر شخص، وذاك الشىء الجميل مشاعر شخص آخر، إن لم يكن لاختلاف الأشكال أثر؟ وفضلاً عن ذلك، فلم نقول أن الألوان تؤثر تأثيراً فعلياً، ولا نقول ذلك عن الأشكال؟ إنه ليمتنع بوجه عام، أن يكون للشىء وجود، دون أن تنسب إليه قدرة؛ فالموجود هو ما يمكنه أن يفعل أو أن ينفعل. وعلينا أن تنسب إلى بعض الموجودات الفعل وحده، وإلى البعض الآخر الفعل والانفعال.

ولكن للأشياء قدرات أخرى غير قدرات أشكالها. ففى الأرض ذاتها قدرات كثيرة لا تصدر عن الحار والبارد. وللكائنات التى وهبت صفات متباينة، وتلقت صورها من المبادىء البذرية، نصيب من قدرة الطبيعة: ومن قبيلها الأحجار والنباتات التى تحدث آثاراً عجيبة.

٣٦- والكون عظيم التنوع: ففيه كل المبادىء البذرية، مع كثرة لامتناهية من القوى. ففى الإنسان ترى للعين قوتها، ولكل عظمة قوتها: فلكل من عظام اليد

والأصابع أو الأرجل قوة مختلفة. وليس ثمت جزء ليس له أثره الخاص وقوته، التي يختص بها وحده. ولكنا نجهل ذلك لأننا لم نطلع عليه. وما يصح على الإنسان يصح بالأحرى على الكون- ونقول بالأحرى لأن قوى جسمنا ليست سوى آثار من قوى الكون. ففى الكون إذن قوى متعددة عجيبة لا حصر لها، وكذلك الأمر فى النجوم التى تعبر السماء.

وليس الكون شبيهاً ببيت لا روح فيه، أعنى بيتاً ضخماً رحباً مصنوعاً من أنواع من المواد يسهل حصرها، ومن أحجار وأخشاب وغيرها إن شئت- بل لابد أن يكون عالماً منظماً. ولابد أن يكون موجوداً يقظاً، وأن يعيش كل ما فيه على مثاله، ولا يمكن أن يوجد شيء لا يكون فيه.

وعلى هذا النحو يحل هذا الأشكال، وهو: كيف يمكن أن توجد فى موجود ذى نفس أشياء بلا نفس؟ إن حجة موجه هذا الاعتراض تقوم على أن كل ما فى الكون يحيا على نحو معين. ونحن نقول أن الشيء لا يحيا إن لم يتلق من الكون حركة يمكن أن تدركها حواسنا. ولكن لكل حياته التى لا ندركها. فالموجود الذى تدرك حواسنا حياته مكون من موجودات تحيا دون أن ندركها، ولكن قواها العجيبة تؤثر فى حياة الكائن المركب. وما كان فى وسع الإنسان أن يتلقى مؤثرات على هذا القدر من التباين، إن كانت حركته ناتجة عن قوى باطنة خلت تماماً من كل نفس. كذلك ما كان الكون ليحيا كما يحيا، لو لم يكن ما يوجد فيه حياته الخاصة. غير أن هذا لا يتضمن بالضرورة أنه له إرادة واعية، فهو أيضاً يفعل دون أن تكون به حاجة إلى الإرادة، إذ أنه من ذلك النوع من الموجودات الذى يسبق الإرادة. لهذا كانت هناك أشياء عديدة خاضعة لقواه.

٣٧- لا يمكن أن ينتزع شيء من الكون. ومهما بلغ علم المرء، فإنه سيعجز عن أن يفسر فعل النار وما شابهها من الأجسام الفعالة إن لم ينسب فاعليتها إلى كونها موجودة فى الكون. ومثل هذا يجب أن يقال عن كل الأجسام المألوفة. والشائع أننا لا نبحث ولا نثير إشكالات فى الأمور التى اعتدناها، وأننا لا نحار إلا إذا تأملنا الآثار غير المألوفة، فنعجز عن تفسير الطريقة التى تحدث

بها، وبهذا يكون غير المألوف هو الذى يثير دهشتنا. ولكن الواقع أن أكثر الأمور شيوعاً بيننا يجلب لنا الدهشة والاستغراب أن رويت لنا الطريقة التى يسير عليها دون أن تكون لنا بها خبرة.

وعلينا أن نقول أن كل كائن حى لـه، من دون العقل، قوة فعالة، لأنه شكل وركب فى الكون، ولأن لـه قدراً من النفس يأتيه من الكون الحى. وهو متضمن فى الكون، يكون جزءاً منه، إذ أن كل ما فى الكون هو جزء منه، ولكن لبعض الموجودات قوة أكثر فاعلية من البعض الآخر. فالأشياء الأرضية أقل قوة من الأشياء السماوية، التى وهبت طبيعة أقل غموضاً. والقوى تحدث آثاراً عديدة، ولكن لا عن طريق إرادة الموجودات التى تبدو تلك الآثار صادرة عنها، إذ أن من الممكن أن تتمثل هذه القوى حيث لا يكون ثمت إرادة، ودون أن يكون هناك تفكير فيما تعطيه القوة من ذاتها إلى آثارها، حتى لو صدر عنها شىء من النفس. إذ أن الحيوان يمكن أن يولد حيوانات أخرى، دون أن يكون قد تعمد ذلك، ودون أن ينقص نتيجة لتوليده، بل دون أن يكون شاعراً به. ولو كانت لـه إرادة فلن تكون الإرادة هى التى تسلك فى هذه الحالة، وبالأحرى يصح ذلك لو لم تكن للحيوان إرادة ولا شعور.

٣٨- إن الآثار التى تصدر عن السماء دون أن يكون أى جزء آخر من الكون الحى قد دفعها إلى العمل، أعنى الآثار العامة التى تصدر عنها، وكذلك ما يأتى عنها عند ما تكون قد استشيرت إما بمجرد صلاة، أو بابتهال ينشد تبعاً لأصول الفن- كل هذه الآثار لا يجب أن تنسب إلى واحد من الموجودات العلوية فحسب، بل إلى اجتماعها كلها فى نسق واحد.

ويجب أن يعزى كل ما يفيد الحياة أو يجلب نفعاً ما إلى عطايا (النجوم) التى تمتد من أكبر الأجزاء إلى أصغرها. فإن قيل أن لها أحياناً تأثيراً سيئاً على توالد الحيوانات، فذلك لأن الذات عاجزة عن تلقى الخير الذى يعطى لها: إذ أن الحيوان لا يولد فحسب، بل يولد من أجل غاية معينة، وفى ظروف خاصة، كما أن للذات التى تتقبل وتستقبل تأثير السماء طبيعتها المحددة. ولاختلاط المؤثرات أثره الكبير، حتى لو كان كل نجم يقدم إلى الحياة شيئاً

نافعاً. وقد تحدث حالة لا يعود فيها نافعاً ما هو نافع الطبيعة. والنظام الكونى لا يهب كل موجود ما يريده دائماً. وأخيراً فنحن ذاتنا نضيف أشياء عديدة إلى هذه العطايا الطبيعية.

ويرغم هذه الحدود ،فكل الأشياء تتلاءم، وكلها تتوافق على نحو يدعو إلى الإعجاب. وهى تصدر بعضها عن البعض، وإن كانت تأتى أيضاً من أضدادها، إذ أنها كلها تنتمى إلى موجود واحد. فإن كان فى الموجودات المتولدة عيب، فذلك يعنى أن الموجودات لم تصل إلى كمال صورتها لأن الصورة لم تتغلب على المادة؛ فهى مثلاً تفتقر إلى ذلك الجمال فى الجنس الذى يؤدى الحرمان منه إلى وقوعها فى القبح.

وهكذا تنتج أشياء معلومة عن الموجودات العلوية، وغيرها مستمدمن طبيعة الذات، وغيرها تضيفها الموجودات إلى ذاتها. ولما كانت كل الحوادث متحدة النظام، وتتجه نحو الوحدة، فكلها تنبىء بها علامات. ولا شك فى أن الفضيلة لا يعلو عليها شىء، ولكنها تدخل أفعالها فى مجرى الكون، لأن الأشياء المحسوسة تعتمد على المعقولات، وعلى الأشياء الموجودة فى عالمنا، والتى تفوقها ألوهية، وبالاجمال، لأن المحسوس يشارك فى المعقول.

٣٩- وإذن فحوادث الكون لا تعتمد على مبادىء بذرية، بل على مبادىء أشمل تنتمى إلى موجودات سابقة على المبادىء البذرية. إذ أنا لا نجد فى المبادىء البذرية علة الحوادث التى تكون مضادة لتلك المبادىء ذاتها، ولا علة الأمور التى تصدر عن المبادىء، وتشارك فى الكون، ولا علة الأفعال التى تؤثر بها الموجودات المتولدة بعضها على بعض. وإن المبدأ العاقل فى الكون لأشبه بعقل يضفى النظام والقانون على مدينة، ويعلم مقدماً أفعال المواطنين ونواياهم. وهو يدبر كل ذلك بأن يقننه، ويعلم كيف يجمع بالقوانين أهواء المواطنين وأفعالهم، وما يرتبط بها من شرف أو عار، بحيث يسير كل ما فى المدينة على وفاق من تلقاء ذاته.

والحوادث تنبىء بها علامات، دون أن يكون الانباء أول هدف للطبيعة؛ وإنما ينجم عن مجرى الحوادث أن يبشر بعضها البعض الآخر. ذلك لأن الكون

واحـد، ولأن الحـوادث هـى حوادث كون واحد، ولأن كلا من الحوادث يعرفه الآخـر: العلـة يعـرفها المعلـول، والـتالى يعـرفه المقـدم، والمركـب يعـرفه أحـد عناصره، وذلك بفضل اتحاد ذلك العنصر بالباقين.

فـإن كـنا عـلى حـق فـيما قلـنا، لحلت هذه الصعوبات، وبخاصة تلك التى كانـت تنسب إلى الآلهة شرور الكون: فإرادة الآلهة ليست علة هذه الشرور قط. وكـل مـا يـأتى مـن أعلى إنما هو نتيجة ضرورة طبيعية تجعل الأشياء فى صلة بعضـها بـبعض، تبعاً لنتائج الحياة الكونية. ثم إن الموجودات تضيف كثيراً من ذاتهـا إلى ما يأتيها من أعلى. وفضلاً عن ذلك، فإن ثمت تأثيرات نجمية إذا ما نظـر إلـيها فى ذاتها لم تكن سيئة، ولكنها تنتج باختلاطها نتيجة مختلفة كل الاخـتلاف. وعـلاوة عـلى ذلـك، فكـل موجـود يحيا لا من أجل ذاته، بل من أجـل الكـون. وأخـيراً فقـد تـتلقى الـذات أثـراً وتـنفعل عـلى نحو مختلف عما تلقته، فلا تستطيع التحكم فى الهبة التى نالتها[1].

٤٠- ولكـن كـيف نفسر رقى السحر؟ بالتعاطف. فهناك بالطبيعة تحاب بين الأشياء المتشـابهة، وتـنافر بـين الأشياء اللامتشابهة. ثم إن هناك عدداً كبيراً من القوى المتـنوعة الـتى تتضـافر مـن أجـل وحـدة الكـون. ومـن هـنا كنا نرى من مظاهر الـتجاذب والـرقى مـا يحـدث دون ممارسـة أى سـحر. والسـحر الحقـيقى إنما هـو"الـتحاب والتـنافر" الموجـودان فى الكون. ذلك هو أول السحرة الذى يعرفه الـناس جـيداً ويسـتخدمون سـوائله وتعـاويذه بعضـها نحو البعض الآخر. وإنما أمكـن أن يقـوم فـن بـث الحب بالسحر لأن من طبيعة الأشياء أن تحب، ولأن كـل مـا يـؤدى إلى الحـب يجذب الواحد منها نحو الآخر. وما عمل الساحر إلا أن يجمع بالملامسة تلك الموجودات التى ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً طبيعياً من قـبل، والـتى يحـس كـل مـنها نحـو الآخر حباً غريزياً، فهو يربط نفساً بنفس أخـرى، كمـا يصـل المـرء بين نباتين يبعد كل منهما عن الآخر. وللأشكال التى

[1] فى الفقرة الأخيرة تلخيص لكل الحجج التى أراد بها أفلوطين أن ينفى الشر عن الإرادة الواعية للنجوم أى الموجودات الإلهية، أى أنها تلخيص لكل ما ورد بعد الفصل ٣٠ من هذا المقال، الذى أثيرت فيه مسألة علاقة الشر بالنجوم لأول مرة.

يستخدمها والاتجاهات التى يتخذها هو ذاته قدراتها الخاصة. فهو يجذب إليه تلك القدرات ويركزها في ذاته دون عناء، ولكن ذلك إنما يكون ممكناً لأن الساحر ذاته داخل فى الوحدة الكونية وموجود من أجلها. فلو تصورنا الساحر غريباً عن الكون، لما عادت هناك تعاويذ ولا روابط سحرية تجذب تلك القوى وتهبط بها إليه. وهو إنما يستطيع توجيهها لأنه لا يخرج بها عن مجالها الخاص، ولأنه يعرف الوسائل التى ينقل بها بعض هذه القدرات إلى أى شيء آخر فى داخل الكون الحى. وتلك الوسائل هى تعاويذ وكلمات معينة واتجاهات خاصة فى القائم بالسحر، وجاذبيتها أشبه بجاذبية الابتهالات وكلمات التوسل. وبهذه الوسائل تجذب النفس بطبيعتها. فتأثير السحر أشبه بتأثير الموسيقى التى لا تطرب إرادتنا ولا عقلنا، وإنما شهواتنا اللاعقلية، والتى لا يدهشنا سحرها قط. ومع ذلك فالحب أيضاً يتولد عن سحر الموسيقى، وإن كنا لا نطلب إلى الموسيقين شيئاً كهذا.

وعلى ذلك فليس لنا أن نعتقد بأن الدعوات بدورها تلبى بواسطة إرادة واعية من الآلهة، مثلما رأينا من قبل أن أولئك الذين تستحوذ عليهم التعاويذ لا يعرفونها. فعندما ترقى حية إنساناً، فإنه لا يفهم هذا التأثير ولا يحسه، ولا يعرفه إلا حين يكون قد انفعل به، أما النفس العليا فلا تتأثر مطلقاً. وعلى ذلك، فعندما ندعو موجوداً، يرد تأثير من ذلك الموجود إلى من يدعوه أو إلى موجود آخر، ولكن الشمس أو النجم الذى ندعوه لا يدرك من ذلك الأمر شيئاً.

٤- والدعاء يحدث آثاره لأن جزءاً من الكون فى تعاطف مع جزء آخر، كما هو الحال فى الوتر المشدود(فى عود)، حيث يمتد التذبذب الآتى من أسفل إلى أعلى. وغالباً ما يحدث أيضاً، حين يتذبذب أحد الأوتار، أن يستشعر الآخر تلك الذبذبة على نحو ما، وذلك حينما يكونان متناغمين ومتوافقين. بل إن الذبذبة لتنتقل من عود إلى آخر- وهكذا نرى إلى أى حد يذهب التعاطف. وفى الكون أيضاً انسجاماً واحد حتى ولو كان ينطوى على أضداد: إذ أنه ينطوى على أجزاء متشابهة متناغمة مثلما ينطوى على أضداد.

وعلى ذلك، فكل ما يؤذى الناس، كالغضب الذى يجذب إلى الكبد بالصفراء، لم يحدث بقصد ايذائهم. فلو حدث أثناء نقلنا ناراً إلى مسكن أن آذينا شخصاً دون أن نكون قد انتوينا ذلك، فإن من تناول النار هو حقاً فاعل الحرق، وهو الذى تسبب فيه بنقله النار من مكان إلى آخر، ولكن ذلك لم يحدث إلا لأن الشيء الذى حمل عليه النار عاجز عن تلقيها.

٤٢- ونتيجة ذلك أن النجوم ليست بحاجة إلى ذاكرة- وما كان بحثنا لكل هذه المسائل إلا لنصل إلى هذه النتيجة- ولا إلى إحساسات صادرة عن الأشياء. وليس فيها، كما يظن البعض، إرادة لتلبية دعواتنا. وسواء وجهنا دعاءنا أم لم نوجهه، فهى تبعث إلينا دائماً بتأثير ما، لأنها مثلنا أجزاء من كون واحد. وفيها قوى عديدة تمارس دون إرادة، سواء أدفعت إلى ذلك بوسائل صناعية أم لم تدفع- ذلك لأن الكون حى واحد. والأجزاء ينفع بعضها البعض أو يضره بالطبيعة. وصناعة الأطباء أو السحرة تجبر جزءاً على أن يقدم إلى الآخر بعض خصائصه الخاصة. والكون أيضاً ينقل شيئاً منه إلى أجزائه، سواء من تلقاء ذاته، أو بأن يجذب هذا التأثير إلى جزء من أجزائه الخاصة، الذى له- تبعاً لذلك- نفس طبيعة الكون. ذلك لأن من يطلب هذا التأثير بدعواته ليس غريباً عن الكون.

وقد يكون صاحب الدعاء فاسداً، وهذا أمر ليس لنا أن ندهش له. فالفاسدون ينهلون الماء من الأنهار(التى ينهل منها غيرهم)، والموجود الذى يعطى لا يعلم ما يعطيه: فهو يعطى فحسب؛ ومع ذلك فتلك الأوامر والمنح تأتى من طبيعة الكون. وعلى ذلك فلو أخذ الفاسد ما هو فى متناول الجميع، فى حين كان يجب عليه ألا يفعل ذلك، فإن العقاب يتلو تبعاً لقانون ضرورى. فلا ينبغى إذن أن يقال أن الكون ينفعل- أو ينبغى بالأحرى أن يكون جزؤه المدبر معصوماً من الانفعال، وأن يطرأ الانفعال على أجزائه(الخاضعة). فالانفعال إذن يطرأ على هذه الأجزاء، ولكن لما كان أى شيء بالنسبة إليه غير مضاد لطبيعته

فإن ما يطرأ عليه عندئذ لا يدعه يشعر بالانفعال[1]. والنجوم أيضاً، وإن كانت تستشعر تأثرات، من حيث هي أجزاء للكون، فإنها مع ذلك معصومة من الانفعال لأن إرادتها لا تتأثر، ما دامت أجزائها وطبائعها لا يطرأ عليها أي فساد، ولأنها إن كانت تفعل عن طريق نفسها شيئاً من ذاتها، فإن ما يصدر عنها لا يدرك، وإن كانت تتلقى شيئاً ما، فإن ما تتلقاه يعلو على إدراكنا.

٤٣- فهل للسحر أو الترياق على الحكيم أثر؟ إن الحكيم في ذاته، لا يخضع لتأثير السحر. ففعله لا يتقلب وأحكامه لا تتغير- ومع ذلك فهو ينفعل بهذه النفس اللاعاقلة التي ترد إليه من الكون. أو بالأحرى أن هذه النفس هي التي تنفعل فيه. ولكن أي ترياق يعجز عن أن يثير النفس اللاعاقلة. فإذا ما أثرت رقى سحرية على نفسه اللاعلقلة، فإنه يتلخص منها برقى مضادة. ولا يمكن أن تؤدى الأولى عنده إلا إلى الموت أو المرض أو الآلام الجسمية[2]، إذ أن الجزء الذي فيه من الكون يتلقى تأثير بقية الأجزاء وتأثير الكون، أما هو ذاته، فلا يعاني من ذلك ضرراً.

وليس مما هو مضاد للطبيعة ألايعاني المرء التأثيرات السحرية مباشرة، بل بعد مضي وقت معلوم.

بل إن الجن ذاتهم قد ينفعلون بالجزء اللاعاقل فيهم. وليس من الممتنع إطلاقاً أن نعزو إليهم الذاكرة والإحساس. فمن الممكن أن نسحرهم وأن نقودهم بوسائل طبيعية. والجن القريبون من مجال عالمنا الأرضي يمكنهم الاستماع إلى نداءاتنا، وتزداد قدرتهم على ذلك كلما قويت صلتهم بهذا المجال. إذ أن كل موجود له صلة بموجود آخر ينجذب إليه، والموجود الذي هو على صلة به يجذبه ويدفعه. ولا يتخلص من السحر سوى الموجود الذي لا يتصل إلا بذاته. ولذا كان كل فعل وكل حياة عملية خاضعة للسحر: إذ أننا لا نندفع إلا نحو الأشياء التي تجذبنا. ومن هنا قال أفلاطون"إن الشعب اريختيوس ذي القلب

---

[1] لأن شروط الانفعال أن يكون ناجماً عن تأثير موجود غريب عن طبيعة المنفعل، وليس في داخل الكون أي شيء غريب عن طبيعته.

[2] أي أن الرقى التي يمكن أن تؤثر على الحكيم قد تضره فيما يتعلق بجسمه، أما نفسه فلا تتأثر قط.

الكبير محيا ساحراً"[1] فما الذى يجذبنا إلى الخارج؟ إننا نجذب لا بوسائل سحرية، وإنما بالطبيعة ذاتها، التى تخدعنا وتربط الموجودات بعضها ببعض، لا من حيث المحل، بل بأن تقدم إليها كلها شرابها الساحر.

٤٤- إن التأمل وحده هو الذى يعصم من السحر، لأنه ما من شخص يقوم بالسحر بازاء ذاته: فهو واحد، والموضوع الذى يتأمله هو ذاته. وعقله لا يزيغ: فهو يفعل ما يجب عليه فعله، ويتم حياته ويؤدى رسالته الخاصة.

أما فى الحياة العملية، فلا تكون حرية المرء ولا عقله هى مصدر سلوكه، وإنما يكون الجزء اللاعاقل هو الذى يضع المبادىء، والانفعالات هى التى تضع المقدمات. وأثر التجاذب واضح فى تربية الأبناء والحرص على الزواج، وكل الملاذ التى تسحر الناس وتشبع رغباتهم. وكذلك الحال فى أفعالنا التى تخلو من العقل، سواء أكان ما أثارها هو الغضب أم الرغبة. فالمصالح السياسية وشهوة الرياسة يثيرها حب السيطرة الكامن فينا، والأفعال التى نتجنب بها ألماً يحركها الخوف، وتلك التى تهدف إلى زيادة ثروتنا تأتى من الرغبة. فإذا تصرفنا من أجل نفعنا، ولإرضاء حاجاتنا الطبيعية، فواضح أن ذلك نتيجة لضغط الطبيعة التى تجعلنا نتعلق بالحياة.

- وقد يقال أن الأفعال حين تكون جميلة، تنجو من السحر، وإلا لما نجا منه التأمل، الذى هو متعلق بأشياء جميلة.

- وجوابنا أننا إذا أدينا الأفعال التى نقول عنها أنها جميلة لأنها ضرورية، مع تأكيدنا أن الجمال الحقيقى شىء مخالف لذلك تماماً، فعندئذ لا نكون واقعين تحت تأثير سحر، إذ نعلم أنها ضرورية، ولا تعود الحياة موجهة إلى أسفل ونحو المادة، إلا بقدر ما يشاؤه حفظ الطبيعة البشرية، والميل إلى حفظها فى الآخرين وفى أنفسنا. ونتيجة لهذا الميل، يبدو من المعقولات ولا شك ألا نتخلى عن الحياة- وبهذا القدر وحده نكون خاضعين للسحر. ولكنا إذا أجبنا الجمال الذى فى هذه الأفعال، وحكمنا عليه بما نراه من آثار مضللة

---

[1] أفلاطون- محاورة "القيادس الأولى" (١٣٣أ) والعبارة الأصلية هنا "أن تشعب اريخثيوس ذى القلب الكبير محياً ساحراً، ولكن ينبغى عليك أن تراه على حقيقته" وفى هذا الموضوع كان سقراط ينصح القيبادس بألا ينخدع بالشكل الظاهرى لشعب اريخثيوس، أى الاثينيين, لأنهم يفسدون الناس، ولأن حقيقتهم غير ظاهرهم. ووجه الشبه فى هذا الموضوع هو المظهر الخادع الذى يؤدى إلى نوع من السحر يخفى الحقيقة.

فـى تلـك الأفعـال، فعـندئذ لا نعود نسعى إلا إلى جمال أقل قيمة، وبهذا نكون خاضـعين للسـحر: فانصـرافنا إلى هذا الحق الظاهرى، وانقيادنا لـه، يعنى أننا قد خدعنا بما فيه من جاذبية.

فـى هـذا إذن يكـون سـحر الطبـيعة: فطلـب خـير ليس فى حقيقته خيراً، والانقـياد لمظهـره بشـهوة غـير عاقلة، يعنى أن ينساق المرء دون وعى حيثما لا يود أن يذهب. وماذا يكون ذلك، إن لم يكن سحراً؟

وإذن فلا يفلت من السحر إلا ذلك الذى لا ينقاد لجاذبية الملكات الدنيا فى نفسـه، ويؤكـد أنـه لا شىء مماتدعوه تلك الملكات خيراً هو خير، بل أن الخير الواحـد هـو مـا يعـرفه معـرفة لا يأتـيها الخطـأ، دون أن يسـعى إلـيه، ما دام يملكه، فلا ينجذب إليه البتة، لأنه فيه.

٤٥- مـن كل ما قلناه يتبين لنا بوضوح أن كلاً من أجزاء الكون يتضافر تبعاً لطبيعته ومـيولـه، مـع الكـل، ويفعـل ويـنفعل، مثلما يتضافر كل جزء فى الكائن الحى تـبعاً لطبيعـته وتكويـنه، ويخـدم المجمـوع فـى المرتـبة التى يستحقها، والعمل الـذى يصـلح لــه. فكـل جـزء يعطى من ذاته ويتلقى من الآخرين كل ما يمكنه تلقـيه، ويحـس بـالكل إحساسـاً باطناً. وفضلاً عن ذلك، فإذا كان كل جزء فى ذاتـه كائـناً حياً، فإنه يؤدى وظائف الكائن الحى التى هى مختلفة عن وظائفه بوصفه جزءاً.

ومـن الواضـح أيضـاً،فيما يـتعلق بـنا، أنـنا نمارس تأثيراً معيناً على الكون. فـنحن لا نـتلقى مـن بقـية أجـزائه كل ما يمكن أن يتقبله جسمنا فحسب، بل أنـنا بجانب ذلك ندخل إلى الكون الجزء الآخر من طبيعتنا، وهو النفس. فنحن عـلى اتصـال مباشـر بكـل موجود خارجى عن طريق العنصر الذى فينا من عين نوع ذلك الموجود. وهكذا نتصل عن طريق نفوسنا وميولها، أو على الأصح نكون عـلى اتصـال، بسلسـلة الموجـودات الـتى تلينا فى عالم الجن، وربما يعلو على هؤلاء- وعلى هذا النحو لا نخفق فى إدراك طبيعتنا.

عـلى أنـنا جمعـياً نعطـى ونأخذ نفس الأشياء. فكيف ننقل إلى موجود ما لا نملكه، أعنى مثلاً، خيراً نكون قد عدمناه؟ ثم أننا لا نهب ما نملكه إلى موجود يعجـز عـن تلقـيه. فـالموجود الـذى أثقلـته الـرذيلة، يتـبدى على ما هو عليه. ويندفع وفقاً للطبيعة، نحو الشر الذى غدا كامناً فيه. فإذا ما تحرر من الجسم،

انتقل بانجذاب طبيعى إلى المجال الذى يلائم طبيعته. أما الخير، فإن ما يأخذه، وما يعطيه، والمجال الذى ينتقل إليه، كل هذا مختلف كل الاختلاف، ولكن كلا منهما ينجذب إلى مجاله بالطبيعة وكأنه مشدود نحوه بالحبال.

تلك هى القوة الخارقة والنظام البديع للكون. فكل شىء يتم فيه فى مسار صامت، تبعاً للعدالة التى لا يفلت منها مخلوق. والشرير لا يدرى عن هذه العدالة شيئاً، وإن كان ينقاد دون وعى إلى المكان الذى يجب أن يذهب إليه من الكون. أما الخير فيعرفها، ويذهب حيث يجب أن يذهب. وهو يعلم قبل رحيله أين ينبغى عليه أن يستقر، ويتملكه أمل قوى فى أن مقره سيكون بجوار الآلهة.

ففى الكائن الحى ذى الحجم الضئيل، لا تستشعر الأجزاء سوى تغيرات طفيفة وتأثرات تعاطفية لا تكاد تحس. ومن المستحيل أن تكون هذه الأجزاء ذاتها حية، إلا فى البعض القليل منها. أما فى الكون الحى ذى الأبعاد الهائلة، حيث لكل موجود مكان- فى هذا الكون الذى يحتوى على كائنات حية كثيرة، لابد أن توجد حركات وتغيرات ذات أهمية كبرى. فنحن نرى الشمس والقمر وبقية النجوم تغير مواضعها وتتحرك فى ترتيب منتظم، فليس من المحال إذن أن تغير النفوس مواقعها، ولا تحتفظ دائماً بطابع واحد، بل تتخذ مكانة تتفق وانفعالاتها وأفعالها. فبعضها يتخذ من الكون مكاناً مناظراً للرأس فى الجسم البشرى، وبعضها الآخر يتخذ منه مكاناً يناظر القدمين- إذ أن الكون ينطوى على درجات مختلفة من الخير الشر. والنفس التى لم تتخذ فى عالمنا هذا أرفع مكانة، وإن لم تكن قد اختارات فيه أسوأ مكانة، تكون قد فارقت محلاً طاهراً، وهكذا تتلقى المقر الذى آثرته. وعقوبات النفس أشبه بعلاج للأجزاء المريضة. فمع بعض هذه الأجزاء يستخدم الطبيب أدوية ممسكة، وبعضها الآخرة يبتره الطبيب أو يقومه، ليعد الصحة إلى الكائن العضوى، واضعاً كل عضو حيث ينبغى أن يكون. وبالمثل يحتفظ الكون بصحته بأن يبدل هذا الجزء، وينقل ذاك من الموضع الذى يكون فيه مريضاً، ليضعه فى موضع آخر لا ينتابه فيه مرض.

المقال الخامس
فى الإشكالات المتعلقة بالنفس (ج)
فى الإبصار

١- أرجأنا من قبل البحث فيما إذا كان الإبصار ممكناً دون وسط معترض كالهواء أو أى جسم من الأجسام الشفافة، وعلينا الآن أن نبحث هذه المشكلة.

قلنا إن الابصار، ككل حاسة أخرى، يتم بتوسط جسم. فالنفس بدون الجسم تكون بأسرها فى العالم المعقول، ولما لم يكن الإحساس إدراكاً للمعقولات، بل إدراكاً للمحسوسات فحسب، فلابد أن تتصل فيه النفس مباشرة بالمحسوسات وتستخدم وسائط تشبهها لتدرك هذه المحسوسات فتعرفها أو تتأثر بها. لهذا كانت معرفة المحسوسات تتم بأعضاء بدنية. وبواسطة هذه الأعضاء التى ترتبط بها النفس وتستمر فى الاتصال بها، تتحد النفس بالمحسوسات على نحوٍ ما، عن طريق تبادل التأثير الذى يقوم بينها وبين هذه الأشياء.

فهل ينبغى أن يكون للعضو اتصال مباشر بالأشياء التى تدرك؟ لسنا فى حاجة قط إلى أن نتساءل هذا السؤال فيما يتعلق بالأشياء التى تعرف باللمس، ولكنا هنا نتحدث عن الإبصار- أما السمع، فسنتحدث عنه فيما بعد[1]- فهل لابد فى الإبصار من وسط بين العين واللون؟

من الممكن أن يوجد بالعرض وسط يؤثر فى العضو، دون أن يستخدم فى الإبصار. فالجسم الكثيف- كالطين مثلاً- يحول، إذا توسط، دون الإبصار. ثم إن الإبصار يزداد وضوحاً كلما كان الوسط أرق وألطف. فهل يمكننا عندئذ القول أن الوسط يعين على الإبصار؟ وإن لم نقل ذلك، فهل فى وسعنا أن نقول أنه لا يعوقه؟

ولكن قد يقال أن الوسائط التى نتحدث عنها هى بطبيعتها عوائق، وأن الوسط هو أول ما يتلقى التأثير الحسى ويتقبل انطباعه، ودليل ذلك أنه لو وجه

---

(1) انظر الفصل الخامس من هذا المقال.

شخص نظره إلى لون من موضع مواجه لنا، لرآه مثلنا، وما كان اللون ليصل إلى كل منا لو لم يكن يؤثر فى الوسط.

وردنا على ذلك هو أنه ليس من الضرورى على الإطلاق أن يتأثر الوسط، بل يكفى أن يستشعر التأثر العضو الذى من طبيعته استشعاره. أو أنه إذا تأثر الوسط، فإنما يكون ذلك بطريقة مختلفة تماماً عن تلك التى يتأثر بها العضو. فالعشب الذى يوضع بين اليد وبين السمك الكهربى لا يحس نفس التأثر الذى تحس به اليد، ومع ذلك ففى هذه الحالة أيضاً يقال أنه لو لم يكن هناك عشب أو ألياف نباتية، لما تأثرت يدى- وإن يكن هذا أمراً مشكوكاً فيه، إذ يقال أن الصيادين الذين تقع فى شباكهم سمكة كهربية يشعرون بمسها.

ويبدو أن علينا أن نسلم بأن هذه حالة مما يسمى بالتعاطف فعندما يكون من طبيعة موجود أن يتقبل تأثير موجود آخر لأن له منه مشابه، فإن الوسط لا يتأثر إن لم يكن مشابهاً لهما، أو هو على الأقل لا يتأثر على نفس النحو. ولكن إن كان الأمر كذلك فإن الموجود الذى من طبيعته أن يتأثر بموجود آخر، يزداد تأثره قوة إلى حد بعيد إن لم يكن ثمت وسط، حتى لو كان من طبيعه هذا الوسط أن يتأثر.

٢- لو كان قوام الإبصار هو ضم الضوء المنبعث من العين إلى الضوء الذى يقوم بينها وبين الشىء المحسوس، فلابد إذن من وسط هو هذا الضوء، وذلك هو الوسط الذى يقتضيه فرض(أفلاطون). ولكن إن كان الشىء، أى الجسم المضاء، هو الفاعل الذى يحدث تغيراً، فما يمنع أن يصل هذا التغير فى الحال إلى العين، دون وسط معترض، رغم أن هناك فى الظروف الحالية وسطاً أمام العينين يتلقى التغير؟

فأما عن أولئك الذين يعدون النظرة شعاعاً مضيئاً يخرج عن العين، فليس فى وسعهم أن يستنتجوا من ذلك ضرورة وجود وسط معترض، ما لم يخشوا أن يسقط الشعاع البصرى خلال سيره. غيرأن ذلك شعاع من الضوء، والضوء ينتشر فى خط مستقيم. وأما أولئك الذين يفسرون الإبصار بمقاومة (الشىء للشعاع البصرى) فلا يمكنهم الاستغناء عن وسط.

ويذكر أصحاب فكرة الصور أن الصور تعبر الخلاء: ففرضهم يقتضى إذن مكاناً فارغاً، حتى لا تتوقف الصور. وما دامت العقبات أقل ما تكون حيث لا يكون ثمت وسط، فإن هذا الفرض لا يخالف رأينا.

وأخيراً فأولئك الذين يرون أن الإبصار يتم بالتعاطف، يقولون إن القدرة على الابصار تقل حين يكون هناك وسط معترض، إذ أن هذا الوسط يعترض التعاطف ويعوقه ويضعفه. والنتيجة التى يجب أن نستخلصها من تجانس الوسط (مع الموجودات التى فى تعاطف) هى أن التعاطف يضعف إذا كان الوسط ذاته ينفعل. فإذا حدث مثلاً أن مست النار جسماً ذا سمك معين فالتهب، فإن أجزاءه الباطنة تتألم من الإصابة بالنار أقل مما تألم السطح.

- ومع ذلك، فإذا تعاطفت أجزاء الكائن الحى فيما بينها، فهل يقل تأثر بعضها بالبعض حين يقوم بينها وسط؟

- أجل سيقل تأثرها ويضعف، وهذا أمر اقتضته الطبيعة. فالوسط يمنع التأثر من أن يكون مفرطاً- ما لم يكن من شأن الانطباع المنتشر ألا يتأثر به الوسط على الإطلاق.

- ولكن لا يوجد تعاطف إلا بين أجزاء كائن حى واحد. وإذا كنا نتأثر تأثراً متعاطفاً مع الأشياء، فما ذلك إلا لأننا نحن وهذه الأشياء فى كون واحد، ونكون أجزاء لكون واحد. ومن هنا فإن احساسنا بشىء بعيد يحتم علينا الاعتراف بوسط بيننا وبينه.

- الواقع أنه لابد من وجود وسط متصل، لأن الكون بوصفه كائناً حياً واحداً لابد أن يكون متصلاً. ولكن هذا الوسط إنما يتأثر بالعرض، وإلا للزم أن يتأثر كل شىء بكل شىء. على الواقع هو أن هناك أشياء معينة لا تتأثر إلا بأشياء أخرى معينة، فإن كان الأمر كذلك لم يكن الوسط ضرورياً لها على الإطلاق.

ويقولون أن من الضرورى أن يوجد وسط فى حالة الإبصار ذاته، ولكنا نتساءل لم كان ذلك ضرورياً؟ إن من الواضح أن ما يخترق الهواء لا يؤثر فيه- غالباً- إلا بأن يشقه فحسب. فإذا سقط حجر مثلاً، فإن الشىء الوحيد الذى

يطرأ على الهواء هو أن يعجز عن تحمل الحجر. وليس من المعقول أن يفسر هذا السقوط، الذى هو أمر طبيعي ، بدفع الهواء الذى يميل إلى الحلول محل الحجر[1]. ولو كان هذا صحيحاً لفسرنا به حركة النار إلى أعلى، وهو محال: إذ أن للنار حركة أسرع تمكنها من سبق الهواء الذى يقال أنه يدفعها، فإن قيل أن سرعة تلك الدفعة تزيد نتيجة لسرعة الحركة، لكانت حركة النار حركة عرضية، ولما كان هناك سبب يدعوها إلى الصعود إلى أعلى. ثم أن الأشجار تنمو إلى أعلى جذعها، دون أن تتلقى دفعاً، ونحن ذاتنا نشق الهواء حين نسير، ولكننا لا نخضع لدفعه، بل هو يقتصر على أن يملأ الفراغات التى نتركها واحداً تلو الآخر. فإن كان الهواء إذن يشق بواسطة أجسام متحركة دون أن يناله منها تأثير، فما الذى يمنع من أن نسلم بأن الصور البصرية تمر من خلاله، بل دون أن تشطره؟ وفضلاً عن ذلك، فإن كانت هذه لا تخترقه مثلما مجرى نهر، فلم كان ينبغى أن يتأثر الهواء؟ ولم لا يصل التأثير إلينا إلا بتوسطه، وبشرط أن يكون قد تأثر من قبل؟ لو كان الإحساس يسبقه تغير فى الهواء، لما كنا نرى الشىء عند ما نولى أنظارنا شطره، ولأحسسنا بالهواء الموجود بقرب العين وحده، مثلما يحدث فى الإحساس بالحرارة ألا نحس النار حين تكون بعيدة، بل نحس الهواء الساخن المجاور لأعضائنا. وبينما يتم هذا الإحساس بالتلامس، لا نجد فى الأشياء المرئية تلامساً. فالشىء لا يرى بأن يوضع على العين، إذ أن الوسط لابد أن يضاء، لأن الهواء فى ذاته معتم، ولو لم يكن معتماً، لما كانت به حاجة إلى أن يضاء. غير أن الظلمة عقبة فى سبيل الإبصار لابد أن يتغلب عليها النور. ولا شك أن المرء لا يرى الشىء وهو قريب من العين أكثر مما ينبغى، لأن الشىء عندئذ يجلب معه ظل الهواء وظله هو.

٣- ومن الأدلة الناصعة على أن صور الأشياء لا تنقل إلى البصر بواسطة الهواء الذى تنتقل انطباعاته تدريجياً، أنا نرى النار والنجوم بصورها فى الليل وظلمته. ولن يقال هنا أنها قد صدرت عنها صور وردت على العين ولستها من خلال الظلمة. فلو صح هذا لما عادت هناك ظلمة، ما دامت النار تضىء عندئذ هذه الصور. ثم

---

[1] اتجاه دفع الهواء فى هذا الغرض من أعلى إلى أسفل.

أنـه يحـدث فـى الظـلمة الحالكة، حين تتوارى النجوم ولا تبعث نوراً، أن يرى المرء نـيران المنارات والصوارى، فإن قيل، على عكس ما تشهد به الحواس، إن تلك النيران تخترق الهواء، لوجب أن تدرك الحاسة صورة غامضة فى الهواء، لا النار ذاتهـا، الـتى تدرك بوضوح. فإذا كنا نرى بالفعل ما هو وراء الوسط المعتم، فمعنى ذلك أن رؤيتنا تزداد وضوحاً حين لا يكون هناك وسط.

فـإن اعـترض علينا بأن الإبصار محال بدون وسط، لكان جوابنا: أنه محال بـالفعل، ولكـن مبعـث الاستحالة ليس عدم وجود وسط، بل هو أن تعاطف الكل الحـى مـع ذاتـه، وتعـاطف أجـزائه كـل مـنها مع الباقين، هذا التعاطف يضيع عـندئذ، لأن شـرطه هـو الوحدة. وإنه لمن الجلى أن الإحساس لا يتم إلا لأن هذا الكـون الحى يتعاطف مع ذاته- وإلافكيف يتقبل شىء تأثيرآخر، وخاصة التأثير عن بعد؟

ولا شـك أنـه ممـا يجدر بنا بحثه أن نتساءل عما يحدث لو كان هناك عالم آخـر، وموجـود حـى آخر لا صلة لـه بعالمنا، وما إذا كان من الممكن حين توضع عين على قبة السماء أن ترى ذلك العالم من مسافة معقولة، أم أن مثل هذا العالم لا يوجد بالنسبة إلينا. ولكن لنرجىء تلك المسألة إلى موضع آخر[1].

ولـنذكر الآن دلـيلاً آخـر على أن علة الاحساس ليست تأثر الوسط. فلو كان الهـواء يـتأثر، لـتأثر ضرورة على نحو ما يتأثر جسم، كالشمع الذى ينطبع عليه خـاتم مـثلاً. فعـلى كـل جـزء من الوسط يطبع جزء من الشىء المرئى. وعلى ذلك فلـن يـتلقى الجـزء مـن الوسـط الملامـس للعـين، لـن يتلقى من الشىء المحسوس إلاجـزءاً مسـاوياً لمسـاحة إنسان العين. ولكن الواقع أنا نرى الشىء كله، وجميع الموجوديـن فـى الهـواء يـرونه، سـواء نظروا إليه مواجهة أم من الجانب، وسواء أرأوه عـن قرب أو من خلفه، على شرط ألا يحول بينهم وبينه حائل. وعلى ذلك فكـل جـزء من الهواء ينطوى على الصورة المنظورة بأسرها، فلن تكون هذه ظاهرة جسـمية إذن، بل أن تفسيرها الوحيد هو ضرورة التعاطف فى الكون الحى، وهى الضرورة العليا، التى ترتبط بالنفس.

---

[1] الموضع الآخر الذى يبحث فيه أفلوطين هذه المسألة هو الفصل الأخير من هذا المقال.

٤- فما هى إذن علاقة الضوء الملامس للعين بالضوء الذى فيها، وبالضوء الذى يمتد من العين إلى الشيء المحسوس؟

- إن الهواء أولاً ليس ضرورياً بوصفه وسطاً، وإن قيل أنه ليس ثمت ضوء بلا هواء، فإن الهواء بالنسبة إليه لن يكون إلا وسطاً بالعرض. والضوء ذاته ليس وسط، ولكنه وسط لا يتأثر- ولا حاجة هنا على الإطلاق إلى أن يتأثر الوسط. وعلى ذلك فلابد من وجود وسط إذا كان هو الضوء، ولكنه لا ينبغى أن يكون وسطاً مادياً، ما دام الضوء ليس بجسم. ثم أن العين لا تحتاج إلى ضوء خارجى معترض لترى بوجه عام، بل لترى عن بعد.

فلنرجىء إلى موضع تال بحث المسألة الأولى: وأعنى بها مسألة ما إذا كان من الممكن وجود ضوء بلا هواء. ولنبحث الآن المسألة الثانية: فإذا افترضنا أولاً أن الحياة تدب فى الضوء الملامس للعين إذا امتدت النفس إليه وطرأت عليه، مثلما تدب الحياة فى النور الكامن فى العين، فعندئذ لا يعود الإدراك البصرى بحاجة إلى ضوء معترض، إذ يغدو الإبصار مشابها للمس، وتدرك ملكة الابصار، حين توضع فى الضوء الخارجى، دون أن يتأثر الوسط، وتنتقل عملية الإبصار إلى الشيء.

فى هذا الفرض يتعين علينا أن نتساءل إن كان يلزم أن ينتقل الإبصار إلى الشيء لأن هناك مسافة بين العين وبين الشيء، أم لأن تلك المسافة تحتوى على جسم. فإن كان ذلك لأن المسافة تحتوى على جسم، فإن المرء يرى بمجرد أن تزاح هذه العقبة. وإن كان ذلك لمجرد أن هناك مسافة، فلابد أن نفترض أن طبيعة الشيء المرئى ساكنة وسلبية تماماً فى عملية الابصار، غير أن هذا المجال: إذ أن اللمس لا يعرف الشيء المجاور ويمسه فحسب، بل يتأثر بمختلف أنواع الصفات الملموسة، وينقلها إلى النفس، فإن لم يعترضه شيء، لأحس بها حتى عن بعد. فنحن نستشعر حرارة مدفأة فى نفس الوقت الذى يستشعرها فيه الهواء المتوسط، ولا ننتظر حتى يسخن الهواء لنحس بالحرارة- بل إن جسمنا، الذى هو صلب يسخن أسرع من الهواء. وإذن فنحن نسخن من خلال الهواء، ولكن لا بفضله. وعلى ذلك فإن كان ثمت شيء له القدرة على أن

يفعل، وعضو له القدرة على أن ينفعل، فلم نطلب وسطاً يمارس عليه الشيء وقدرته؟ إن ذلك معناه أن نطلب عائقاً: فعندما يصل نور الشمس إلينا، فليس الهواء هو الذى يحس به أولاً، ونحن من بعده، بل أنا نحس به فى نفس الوقت مع الهواء، وغالباً ما نراه قبل أن يقترب من العين، رغم أنه يضيء أشياء أخرى. وفى هذه الحالة لا يتأثر الهواء قط، ومع ذلك فنحن نراه. فهنا لا يكون ثمت أى تأثر فى الوسط، إذ لا يكون الضوء الذى يجب أن يتحد معه ضوء العين قد وصل بعد. وفى هذا الفرض يكون من العسير كذلك أن نعلل رؤيتنا للنجوم والنار ليلاً.

فإذا افترضنا ثانياً، أن النفس تظل فى ذاتها، وتستخدم الضوء وكأنه عصا تساعدها على السير نحو الشيء المنظور، لوجب أن يكون الادراك الحسى فعلاً عنيفاً يرجع إلى مقاومة الشيء وإلى توتر الضوء، ولوجب على المحسوس- من حيث أن له لونا- أن يبدى مقاومة، إذ أن هذا الشرط الذى يتم به الاتصال بشيء عن طريق جسم معترض. ثم إن هذا الشيء يجب أن يكون قد اتصل بنا اتصالاً مباشراً من قبل، دون أى وسط. فاللمس غير المباشر لا يمكنه أن يقدم إلينا سوى معرفة مستمدة، كتلك التى تقوم على الذاكرة والاستدلال- وليس هذا شأن الإدراك البصرى.

وأخيراً فإذا اعترفنا بأن اللون يؤدى أولاً إلى أن ينفعل الضوء القريب من الشيء، ثم ينتقل هذا التأثير تدريجياً حتى إلى العين، لأصبح الفرض معادلاً لذلك الذى كان يعترف بأن الشيء المحسوس يغير الوسط أولاً، وهو فرض ناقشناه من قبل فى موضع آخر.

٥- فإذا انتقلنا إلى السمع، فهل ينبغى فيه أن يتأثر الهواء؟ إن الهواء الموجود بقرب الجسم يتلقى أول دفعة لمصدر الصوت، ثم يتأثر بقية الهواء على نفس النحو حتى الأذن، حيث ينتهى إلى الاحساس. فهل يتأثر الوسط بعكس ذلك، عرضاً، ولمجرد أنه يوجد بين مصدر الصوت وبين الأذن؟ وإذا أزيل الوسط عندما ينشأ الصوت عن احتكاك جسمين، فهلا ينتقل الصوت مباشرة إلى حواسنا؟.

لابـد أن يهتز الهواء أولاً. ولكن ليس المهم هنا هو الهواء الموجود بين مصدر الصـوت وبـين الأذن عـلى الإطـلاق. فـالهواء المجـاور لمصـدر الصـوت هـو مـبدأ الصـوت، ومـا كـان يمكن أن ينشأ صوت عن اصطدام جسمين، لو لم يكن الهواء الـذى صـدمه تقابـلهما ودفعه، يصدمهما بدوره، ثم ينقل الصدمة إلى الهواء الذى يصل إلى الأذنين والسمع.

– ولكـن إن كان الهواء، مع الصدمة الناتجة عن حركته، هو مبدأ الصوت، فمـن أيـن تـأتى الفروق الموجودة فيما بين الأصوات وفيما بين الأنغام؟ إن البرونز يحـدث صـوتاً مخـتلفاً إن ضـرب برونـزاً عـنه إذا ضـرب جسماً آخر. والأصوات تخـتلف باخـتلاف الأجسام. فيما نجد الهواء كله من نوع واحد، ويتذبذب على نحـو واحـد، نـرى الأصوات تختلف ولا تقتصر على التفاوت فى الشدة والضعف فحسب.

– إن الهـواء يحـدث الصـوت بـأن يصـدم جسماً، فليس ذلك من حيث هو الهـواء: إذ أنـه لكـى يحـدث صوتاً، فلابد أن يكون لـه ثبات جسم صلب، وأن يظـل ثابـتاً كالجسم الصلب قبل أن يتبدد من جديد. وعلى ذلك فارتطام الأجسام يكفـى، والدفعـة الناشـئة عنه تصل إلى حواسنا، فتكون هى الصوت. ودليل ذلك تلـك الأصـوات الـتى نسـمعها داخل أجسام الحيوانات دون أن يكون فيها هواء. فهـى ناتجة عن اصطدام جزء بآخر، كما يحدث مثلاً حين نثنى مفصلاً، فتحتك العظام بعضها ببعض، ونسمع أصوات كسر، دون أن يكون هناك هواء.

تلك هـى الإشـكالات الـتى يـثيرها السـمع. والمسـائل هنا مشابهة للمسـائل المـتعلقة بالإبصار. فالتأثير السمعى يتطلب بدوره تعاطفاً لا يتم إلا فى داخل كائن حى واحد.

٦– فهـل يمكن أن يوجد ضوء بلا هواء؟ أعنى مثلاً هل تضىء الشمس سطح الأجسام لـو حـل خـلاء محـل الوسط الهوائى الذى هو الآن مضاء بالعرض لأنه يوجد فى ذلـك الموضـع؟ أم أن الأشياء الأخرى تضاء لأن الهواء يتأثر، بحيث يدين الضوء لـلهواء بـبقائه؟ هـل لا يغـدو الضـوء أن يكـون تأثراً من الهواء، لا قوام لـه ما لم توجد الذات المتأثرة؟

إن الضوء، أولاً، ليس في الأصل تأثراً من الهواء. كما أنه ليس تأثراً من الهواء بوصفه هواء. إذ أنه ينتمي إلى كل جسم ملتهب أو لامع: فللأحجار اللامعة مثلا لون مضيء.

– ولكن، أكان يوجد الضوء، في انتقاله من تلك الأجسام التي لها لون مضيء، إلى جسم آخر، نقول أكان يوجد لو لم يكن ثمت هواء؟

– إن كان الضوء كيفية فحسب، وكيفية لموجود، فمن الضروري– ما دامت كل كيفية متعلقة بذات– أن نبحث في أي الأجسام يوجد الضوء. ولكنه إن كان فاعلية صادرة عن جسم، فلم يوجد إذن في المكان المجاور الذي يفترض أنه قد عدم كل موجود وأنه خال، ولم لا ينتشر إلى ما وراء ذلك؟ وإذا كان يمتد في خط مستقيم، فلم لا يستمر في طريقه، دون مطية؟ وإذا كان من طبيعته أن يسقط فإنه سيهبط، وما الهواء ولا أي جسم مضاء بمستطيع أن يسحبه من الجسم المضيء أو يرغمه على التقدم: إذ أنه ليس عرضاً لا قوام له إلا في شيء آخر، ولا تأثراً يتضمن ذاتاً متأثرة– وإلا للزم أن يظل في الذات المضاءة، عندما يغيب المصدر المنير، بينما الواقع أنه يغيب مع مصدره. ونتيجة ذلك أنه كان يأتي معها(حتى ولو لم يكن ثمت جسم ينار) فأين هو إذن؟ حسبه أن يكون له مكان، وإلا لفقد جسم الشمس الفاعلية التي تصدر عنه، وهي الضوء. فالفاعلية تأتي من ذات. ولكنها لا تنتقل إلى ذات أخرى. أما إذا أتت إليها ذات أخرى، فإنها تحس تأثراً. فكما أن الحياة نشاط للنفس التي يخضع موجود كالجسم لتأثيرها إذا اتحد معها، وكما أن نشاط النفس هذا يوجد لو لم يكن ثمت جسم في الوقت الحالي، فما الذي يمنع من أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الضوء، ما دام فاعلية الجسم المضيء؟ ليس جسم الهواء المعتم هو الذي يولد الضوء، بل الواقع أنه يجعله معتماً وغير نقي بما يعلق به من غبار. فالقول أنه يولده أشبه بالقول أن شيئاً يغدو حلواً إذا مزج بشيء مر. فإن قيل إن النور تغير في الهواء، لوجب أن يضاف إلى ذلك أن هذا التغير يغيره هو ذاته، وأن ظلمته تتبدل ولا تعود ظلمة. والواقع أن الهواء حين ينار يظل كما كان، وكأنه لم يتأثر قط. فلابد أن يكون التأثير منتمياً إلى الموضوع الذي هو تأثره. غير أن اللون ليس تأثراً للهواء.

بـل يوجـد فـي ذاتـه، وإنمـا الهـواء مـاثل بإزائه فحسب. وهنا نختم بحث هذه المسألة.

٧- فهـل يفـنى الضـوء أم يعـود إلى مصدره؟ ربما استخلصنا من ذلك شيئاً يفيدنا فى المسألة السابقة.

– لـو كـان الضـوء فـى الشـىء المضـاء، ولـو كـان الشيء الذ ىله من الضوء نصـيب يمـتلك فى ذاته هذا القدر من الضوء، فربما أمكن حينئذ القول أنه يفنى. أمـا إذا كـان الضـوء فعـلاً لا يسـرى خـارج مصدره- ولولا ذلك لغمر باطن الشيء وتخلـله، وتجـاوز بذلـك الحدود التى تقتصر عليها فعل صادر عن موجود فعال- نقـول إذا كـان الـنور فعلاً من هذا النوع، فإنه لا يفنى طالما بقى المصدر المنير. هو يغـير مكانه مع مصدره، لا لأنه يتوب إليه، بل لأنه فعله، ولأنه يصحبه دائماً، ما لم يعقه شيء. ولو كانت المسافة بيننا وبين الشمس أضعاف ما هى عليه، لظل نورهـا مـع ذلـك يصـل إليـنا، إن لم يحـل دون وصـوله شـيء. ولكن فى الجسم المضـيء فعـلاً باطـناً، ونوعاً من الحياة الفياضة هو مبدأ هذا الفعل الذى هو النور ومصـدره. وهـذا النور الذى يتجاوز حدود الجسم المنير، هو صورة للفعل الباطن: فهـو فعـل ثـان لا ينفصل عن الأول. ولكل موجود فعل مشابه لـه: فما أن يوجد ذلـك الموجـود، حتى يوجد لك الفعل أيضاً. وطالما بقى الموجود فإنه يمارس فعله مـن مسـافة تـتراوح بعداً وقرباً. فهناك أفعال ضعيفة مبهمة، وأخرى تخفى علينا تمامـاً، وغيرهـا قويـة تؤثـر مـن بعـد. وفى هذه الحالة الأخيرة، ينبغى أن يوجد الفعـل فـى نفـس المكان الذى فيه الفاعل أثره، ويمتد إلى حيث تمتد قوته. وذلك مـا يمكنـنا أن نلمسـه فـى الحـيوانات ذات العـيون اللامعـة: فالضوء الذى فيها يخـرج مـن عيـنيها. كمـا نـرى حشرات لها نار مركزية فى باطنها فإذا انفتحت الأجـنحة لمعت فى الظلمة، وإذا طويت لم يعد النور يظهر فى الخارج. وفى هذه الحالـة لا نقـول أنـه قـد فـنى، بل ظل موجوداً، ولكنه لا يعود يخرج عن جسم هـذه الحشـرات. ولكـن أيعـود الضوء إلى داخل الحيوان؟ كلا، إنه لا يظل يظهر خارجـه لأن النار لا تعود تشع إلى الخارج، بل تظل متجمعة فى الحيوان. ولكن أيـتجمع الضـوء(الصادر عن النار) فى الحيوان هو الآخر؟ كلا، بل النار فحسب.

والـنار تـتجمع فـيه لأن جزءاً من الجسم(الجناح) يكون حائلاً يعوقها من الظهور في الخارج.

وإذن فالضـوء الصـادر عـن الجسـم هو فعل للجسم المنير يتبدى في الخارج. والضـوء الـذي هـو أصـلاً فـي أجسـام مضـيئة بذاتهـا، هـو ماهـية تناظر الوجود الصـوري لهـذه الأجسـام. فـإذا اختلط جسم كهذا بالمادة، لنتج عنه اللون. وفعل الضـوء لا يحـدث اللـون، بـل يصبغ سطح الأشياء التي يضيئها فحسب، إذ أنه فعـل جسـم مخـتلف عـن تلـك الأشياء، يظل مرتبطاً بالجسم الذي هو فعله، أما الأشياء، فلما كانت منفصلة عن هذا الجسم، فهي أيضاً منفصلة عن فعلها.

ولابد أن يعد النور لا جسمياً خالصاً، وإن كان فعلاً لجسم. ومن هنا لم يكن من الدقة أن نقول أنه قد صدر، أو أنه هناك- فتلك ألفاظ لها معنى آخر، ما دام الـنور فـي حقـيقة الأمـر فاعلـية. فالصـورة فـي المـرآة هي فعل الشيء الذي يرى فـيها، والشـيء يمارس فعله على ما يمكنه أن ينفعل دون أن يسرى منه هو ذاته شـيء. فـإن كـان الشـيء حاضراً، ظهرت الصورة في المرآة، ورأينا فيها انعكاس شـكل ملون، أما إذا اختفى الشيء، فإن الوسط الشفاف لا يحتفظ بشيء مما كان لديه عندما كان الشيء يمد فعله إليه.

وكذلـك الحـال فـي الـنفس[1]: فكـل مـا يوجد فيها من فعل لنفس سابقة. يبقى ما بقيت هذه النفس، من حيث هو فعل خاضع لغيره.

– فمـا الـذي يحـدث فـي حالـة قـوة ليست فعلاً على الاطلاق، بل نتيجة لفعـل، كمـا هـي الحـال فـي حـياة خاصـة بجسم معين، أو كالنور الذي يوجد مختلطاً بالجسم؟

– في هذه الحالة الأخيرة ينتج النور اللون نتيجة لاختلاطه بجسم.

– فما القول في الحياة الخاصة بجسم معين؟

– إن الجسـم إنما تكون لـه حياة بفضل قرب النفس منه. وإذن فحين يفنى الجسـم- هـذا إن أمكـن أن يفقـد شـيء كل مشاركة في النفس- فما ذلك إلا لأن

---

(1) يلاحظ هنا أن أفلوطين يستغل النتائج التي وصل إليها من بحثه لطبيعة الضوء، فيطبقها على النفس، مشبها علاقة النفس بالحياة الصادرة عنها، بعلاقة الجسم المشع بالضوء، الصادر عنه. وهو تشبيه مألوف لديه. وأساس التشابه هنا هو أن الحياة تختفي مع مصدرها الذي هو النفس، مثلما يختفي الضوء إذا غاب مصدره.

النفس التى كانت تهبه الحياة، أو النفوس القريبة منه، لم تعد تكفيه، فلا يمكنه أن يظل حياً.

– ولكن هل فنيت هذه الحياة ذاتها؟

– كلا، ليست هى التى فنيت، إذ أنها لم تكن سوى انعكاس نوره ولنقل فقط: إنها لم تعد هناك.

٨- لو كان ثمت جسم خارج عن السماء، ولو كانت هناك عين تنظر من هنا دون أن يعترض نظرتها شىء، فهل ترى ذلك الشىء الذى ليس فى تعاطف معها على الإطلاق، ما دام التعاطف لا يقوم إلا بفضل وحدة طبيعة الكائن الحى؟

– ما دام التعاطف ناتجاً عن انتماء الموجودات التى تحس والموجودات التى تحس إلى كائن حى واحد، فلن يعود هناك احساس، إلا إذا كان ذلك الجسم جزءاً من كوننا، وخارجاً عنه، وفى هذه الحالة قد يحس.

– ولكن، إن لم يكن جزءاً منه، ولكنه مع ذلك جسم ملون له بقية الصفات الأخرى، أى كان جسماً كالأجسام التى هنا، ومن نفس نوع العين التى نتحدث عنها، فهلا يحس ذلك الجسم؟

– إنه لا يحس فى هذه الحالة أيضاً، إن كان رأينا صحيحاً. فإذا حاول امرؤ أن يفند رأينا مستنداً إلى تلك النتيجة ذاتها، قائلاً أن من المحال التسليم بأن العين لا ترى اللون الموجود أمامها، وأن بقية الحواس لا تدرك الأشياء المحسوسة التى أمامها، فسنرد عليه قائلين: كيف نعلم أن هذه النتيجة تبدو أمراً محالاً؟ أليس صحيحاً أننا نفعل وننفعل هنا، لأننا كلنا فى كون واحد، ولأننا أجزاء فى هذا الكون؟ فينبغى إذن أن نبحث فيما إذا كانت هناك أسباب أخرى، فإن كان البحث كافياً تم البرهان، وإلا فلابد من أدلة أخرى.

من الواضح أن كل كائن حى يتعاطف مع ذاته، وحسبه فى ذلك أن يكون كائناً حياً. وأجزاؤه تتعاطف فيما بينها، لأنها أجزاء كائن حى واحد.

– وهنا قد يقال: كلا، إن ذلك راجع إلى تشابه هذه الأجزاء فيما بينها. فالإدراك والإحساس يتمان فى الكائن الحى لأن بينه وبين ما يدركه تشابها. إذ أن العضو مشابه للشىء المدرك. فالإحساس إذن إدراك بأعضاء متشابهة للأشياء

المدركة. فإن كان الكائن الحى يدرك الأشياء لا لأنها فيه، بل لأنها مشابهة لما فيه، فإنه يدركها بوصفه كائناً حياً. وطالما هو يدرك، فإن الأشياء لا تدرك لأنها فيه، بل لأنها مشابهة لما فيه.

- ولكن الأشياء التى ندركها ليست مشابهة لأعضائنا إلا لأن نفس الكون قد أوجدت هذا التشابه حتى تكيفها تبعاً لها. فلنفرض الآن أن نفساً مختلفة كل الاختلاف تمارس فعلها فى منطقة منفصلة عن العالم. فإن الأشياء التى نفترض أن تلك النفس قد خلقتها هناك، والتى تشبه الأشياء التى لدينا فى هذا العالم، لن يكون لها وجود بالنسبة إلى النفس فى عالمنا هذا.

وقد يقال أن هذا محال، غير أن هذه الإحالة تتم عن علتها الحقيقية، وهى التناقض الذى ينطوى عليه الفرض. فذلك الفرض يتحدث من شىء هو نفس وليس نفساً فى الوقت ذاته. وهو يتحدث عن الأشياء ذاتها بوصفها من نوع واحد، ومن نوع مختلف معاً، متشابهة ومتباينة فى الآن نفسه: وهو زعم زاخر بالتناقض، لا يستحق حتى اسم الفرض. فهو يسلم مقدما بأن هذه المنطقة المتميزة نفساً، ويؤكد بالتالى أن كوننا كل، وأنه ليس كلاً، وأنه مختلف عن الكل ولا يختلف عن أشياء معينة، وأن العدم ليس العدم، وأخيراً أنه كامل وليس كاملاً. فالواجب إذن أن نتخلى عن هذا الفرض، وليس علينا أن نبحث عن نتائجه، ما دامت تهدم نفسها بنفسها.

المقال السادس
فى الإحساس والذاكرة

١- ليست الإحساسات أشكالاً ولا علامات تنطبع فى النفس، وبالتالى فليس قوام الذكريات هو حفظ المعارف أو الإحساسات فى النفس عن طريق إبقاء هذه العلامات، ما دامت هذه العلامات غير موجودة. فالرأى القائل بانطباع العلامات فى النفس هو ذاته الذى يسلم بأن التذكر يرجع إلى بقاء هذه العلامات. والرأى الذى ينكر أحد هذين الأمرين ينكر الآخر. وما دمنا نرفض الأمرين معاً، فعلينا أن نبحث عن الطريقة التى يتم بها الإحساس والذاكرة، إذ أننا نرى أنه لا تحدث فى النفس أية علامة للشىء المحسوس ترتسم فيها صورته، وأن التذكر ليس راجعاً إلى بقاء هذه العلامة.

فلنتأمل ما يحدث فى حالة أكثر الإحساسات وضوحاً، وسنهدى ولا شك إلى ما نبحث عنه إذا طبقنا النتائج التى نصل إليها على بقية حالات الإحساس. إننا عندما ندرك شيئاً معيناً بالبصر، فمن الجلى أننا نراه دائماً عن بعد، ونتوجه إليه ببصرنا. وواضح أن التأثر يتم فى المكان الذى يوجد فيه الشىء. فالنفس ترى ما هو خارجها، ولا تنطبع فيها علامة. ورؤيتها ليست راجعة إلى كونها قد شكلت على مثال الشىء، كما يشكل الشمع بالخاتم: إذ لو كانت فى داخلها صورة الشىء الذى تراه لما كانت فى حاجة إلى التطلع خارجها، ولاكتفت بالتطلع إلى العلامة المنطبعة فيها. وفضلاً عن ذلك، فالنفس تنسب إلى الشىء مسافة ما، وتعلم من أى بعد تراه،فكيف يكون فى وسعها أن ترى الشىء فيها، بينما هو مفارق لها وبعيد عنها؟ ثم أنها تستطيع أن تذكر أبعاد الشىء الخارجى، فتعلم أن هذا الشىء- كالسماء مثلاً- كبير. فكيف يتسنى لها ذلك، ما دام الانطباع لا يمكن أن يكون فى مثل حجم الشىء؟ وأخيراً- وهذه أقوى الحجج- فنحن إذا اقتصرنا على إدراك علامات الأشياء التى نراها، فلن

نستطيع رؤية الأشياء ذاتها، بل سنرى صوراً أو ظلالاً لهذه الأشياء فحسب. فالأشياء ذاتها غير ما نراه. ثم أنه إن لم يكن ممكناً، كما هو معروف، أن يرى شيء موضوع على إنسان العين، بل يجب أن يبعد ليرى، فعلينا، بالأحرى أن ننقل هذا الاعتبار إلى النفس.فلو وضعنا فيها علامة الشيء المرئى، لما أمكنها أن ترى ذات الشيء الذى طبع صورته. ذلك لأنه لابد فى الإبصار من أمرين: شيء يرى وشيء يرى. فإذا كان ما يرى متميزاً عما يرى، فعندئذ ينبغى ألا يكون ما يرى فى نفس موضع ما يرى، وبالتالى ينبغى ألا يكون فيه. فنحن لا نرى ما يوجد فى النفس التى تبصر، بل ما لا يوجد فيها- وذلك هو شرط الإبصار.

٢- ولكن، إن لم يكن الإحساس يتم على هذا النحو، فكيف يتم؟ إن الإحساس يحكم على أشياء لا يشتمل عليها فى ذاته، إذ أن من شأن كل ملكة فى النفس ألا تتلقى مؤثرات، بل تمارس قوتها ونشاطها فى أشياء مناظرة لها[1]. وهكذا تستطيع النفس أن تميز الموضوع الذى يرى من الموضوع الذى يسمع. وهذا التميز كان يغدو محالاً، لو كانت الإحساسات علامات منطبعة، وإنما هو ممكن لأن الإحساسات ليست علامات، ولا انطباعات سلبية، بل هى أفعال متعلقة بالموضوع الذى تناظره فى النفس. ولكنا لما كنا على يقين من أن كل قوة من قوى الإحساس لا تستطيع أن تعرف موضوعها الخاص إن لم تكن قد تلقت منه صدمة، فإنا سلمنا بأنها نتيجة لهذه الصدمة، لا بأنها تعرف ذلك الموضوع الذى يناظرها، ونسلم مع ذلك بأن من طبيعتها أن تكون هى المسيطرة، لا أن يسيطر عليها.

ولابد أن يكون الأمر كذلك فى السمع. ففى الهواء علامة قوامها سلسلة من الصدمات المتميزة. والحروف مرتسمة فيه على نحو ما، بواسطة مصدر الأصوات. ثم تقرأ ملكة السمع وجوهر النفس ذاته الصفات المكتوبة فى الهواء، وذلك عندما تقترب هذه الصفات اقتراباً كافياً من العضو الذى يدرك هذه الصفات وفقاً للطبيعة إذا رحلت فيه. وفى الذوق والشم تأثرات سلبية، أما الإدراكات والمعرفة

---

[1] هنا يؤكد أفلوطين إيجابية النفس فى الإحساس، وهى التى تؤدى به إلى نقد القول بالانطباع، لأن معناه أن تكون النفس سلبية.

المتميزة للروائح والطعوم، فتلك معارف لهذة التأثرات السلبية، وليست هى التأثرات ذاتها. وأما عن معرفة المعقولات، فهى بالأحرى خالية من التأثرات السلبية والعلامات المنطبعة، إذ أنها- على عكس الإحساسات- تنبثق من الداخل، بينما المعرفة تأتى من الخارج. والموجودات العقلية هى أفعال إيجابية، بمعنى أوضح، وهى فى ذلك تفوق الإحساسات، إذ أن المعرفة تعرف ذاتها فيها، وكل معقول هو فعل المعرفة ذاته.

فهل النفس التى تعرف ذاتها تزدوج، وكأن جزءاً منها يرى (وجزءاً آخر يرى)، بينما هى ترى العقل واحداً والذات والموضوع فيه شيئاً واحداً؟ هذا ما سنعرض له فى موضع آخر.

٣- بقى أمامنا، بعد ما قلناه، أن نتحدث عن الذاكرة. فليس بالأمر المستغرب- أو بالأحرى هو أمر مستغرب ولكنه مع ذلك جدير بتصديقنا- أن تكون للنفس قوة من شأنها أن تدرك أموراً لا تتضمن فيها، وذلك ودون أن تتلقى فى ذاتها شيئاً. فالنفس فى الحق هى المبدأ العاقل لكل شيء، وبوصفها مبدأ عاقلاً، فهى آخر الحقائق المعقولة أو الأشياء المتضمنة فى الحقيقة المعقولة، وأول ما فى العالم المحسوس. فهى إذن على صلة بهذين العالمين: هى بأحداهما سعيدة تدب فيها الحياة، أما الآخر فيخدعها بتشابهه مع الأول، فتهبط إليه وكأنها تحت تأثير انجذاب سحرى.

ولما كانت بين الاثنين، فهى تدركهما معاً. ويقال عنها أنها تفهم المعقولات عندما تتذكرها وتقترب منها. وإذا كانت تعرفها، فذلك لأنها هى هذه المعقولات ذاتها على نحو ما. وهى لا تعرف المعقولات لأن هذه موجودة فيها، بل لأن النفس تملكها على نحو ما، وتراها،ولأنها هى هذه المعقولات ذاتها على نحو غامض. ولكنها حين تتيقظ بطريقة ما، وتنتقل من القوة إلى الفعل، تغدو هذه المعقولات أوضح أمامها بعد أن كانت غامضة. وهى كذلك مرتبطة بالمحسوسات: فهى تضيئها بنوع من الاشعاع ينبع منها. وبفضل فاعلية النفس تكون هذه الموجودات أمام أنظارها، إذ أن القوة التى لديها متجهة نحو هذا الفعل. وتنشط هذه القوة حين تكون على صلة بالمحسوسات. وعندما تتوجه النفس بقوة إلى أحد الموضوعات التى تدركها، تظل طويلاً محتفظة باتجاهها نحو هذا الموضوع

وكأنـه ماثل أمامها، ويطول هذا الاحتفاظ بقدر ما يزداد اتجاهها قوة. لهذا كانت ذاكـرة الأطفـال أقـوى. فذكـرياتهم لا تفارقهم وتظل ماثلة أمام أنظارهم، لأنهم لا زالـوا يـرون عـدداً محـدوداً مـن الموضـوعات فحسـب. أمـا عـندما يمـتد الـتفكير والإدراك الحسى إلى عدد كبير من الموضوعات فإن المرء يمر عليها مراً سريعاً دون تريث.

ولـو كـان مـا يحـتفظ فـى الذاكرة علامات منطبعة بحق، لما قلل عددها من قـدرة ذاكرتـنا. وفضـلاً عـن ذلـك، فلـو صـح هـذا الفرض لما كان ثمت حاجة إلى الـتفكير لإحـياء الذكريات،ولما كان المرء ينسى أولاً ثم يتذكر بعد ذلك، ما دامت الانطباعات موجودة على الدوام. كما أن من الواضح أنه يترتب على مران الذاكرة زيـادة فـى قـوة الـنفس، مثلما يمكننا التمرين الذى نمارسه بأيدينا أو بأرجلنا من أن نفعـل بسـهولة أشـياء لم يكـن فى وسعنا أن نفعلها، ونقدر عليها الآن بفضل الـتكرار المتصـل. فلم لا يتذكر المرء الشىء عندما يسمعه مرة أو مرتين، ثم يتذكره عـندما يسـمعه مـرات عديـدة؟ ولم يتذكر المرء بعد مضى وقت طويل شيئاً لم يكن قـد وعـاه حـين كـان يسمعه؟ لا نستطيع أن نعلل ذلك بأن المرء لم يكن لديه فى بـادىء الأمـر سـوى أجـزاء مـن العلامـة الكلـية. فلو صح هذا التعليل لوجب أن يـتذكر المرء عندئذ هذه الأجزاء، ولكن الذى يحدث هو أنه يتذكر كل شىء دفعة واحـدة، بعد آخر سماع أو بعد آخر تدريب. تلك كلها براهين على أن من الممكن أن تقـوى ملكـة الذاكـرة فـى الـنفس، وأن تدعم- تبعاً لذلك- القدرة العامة على الـتذكر، أو القـدرة عـلى تذكـر شىء بعينه. ولكنا لا نكتسب بالمران تذكر الأشياء الـتى تدربـنا عـلى تعـلمها فحسب. فبجانب كل ما يظل فى ذاكرتنا بفضل عادة الـتمرن عـلى الكـلمات، ييسـر لنا ذلك استعادة كثيرة من الذكريات الأخرى. فما علة ذلك إن لم تكن ما طرأ على قوة التذكر ذاتها من تدعيم؟

أمـا القول ببقاء العلامات فى النفس، فهو مظهر ضعف أكثر منه مظهر قوة، إذ أن قـدرة الجسـم على تلقى العلامات تزداد بازدياد سهولة تقبله لها. ولما كان انطـباع العلامة أمراً سلبياً،فإن معنى ذلك أن تزداد ذاكرة المرء قوة كلما كان أكثر سـلبية. غير أن ما يحدث هو العكس. فلم يحدث فى أية حالة أن أدى المران إلى زيـادة السـلبية. ففـى حالـة الإحساسـات ذاتها لا تكون العين الضعيفة هى التى تـرى خـيراً مـن غيرهـا، بـل العـين التى لديها قدرة أكبر على الفعل. لهذا كان

ضعف الإحساس فى الشيخوخة مقترناً بضعف الذاكرة. فالإحساس، كالذاكرة، هو قوة معينة. فإن لم تكن الإحساسات علامات، فكيف يكون قوام الذاكرة هو حفظ شيء معين لم يودع فى النفس أبداً، حتى ولا فى نقطة بداية التذكر؟

– ولكن إن كانت الذاكرة قدرة تمكننا من أن تكون لنا ذكريات فى متناول أيدينا، فلم لا نستدعى الأشياء فى نفس الوقت الذى نتعلمها فيه، وإنما فيما بعد؟

ذلك لأن من الواجب أولاً تثبيت هذه القدرة وتهيئتها. وذلك ما نلمسه أيضاً فى بقية القدرات: فهى لا تكون فعالة إلا إذا هيئت لذلك. وهى تسلك تارة مباشرة، وتارة لا تسلك إلا بعد أن تستجمع قواها.

وفى معظم الأحيان لا تقترن قوة الذاكرة بذكاء العقل، إذ أن هاتين ملكتان متباينتان. والمصارع الجيد لا يكون فى الغالب عداء جيداً، فلكل طابع يغلب عليه.

ومع ذلك، فلا شيء يمنع، حتى لو كانت النفس مفرطة(الجمود) من أن تقرأ العلامات التى تكون مودعة فيها، ولا أن تعجز عن تلقى التأثرات والاحتفاظ بها إن كانت قليلة الثبات[1]. وفضلاً عن ذلك، فإن كانت النفس غيرممتدة، فذلك دليل على أن الذاكرة قوة. وليس من المستغرب أن تكون حقيقة النفس مختلفة عما ظنه من لم يبحثوا الأمر بحثاً كافياً، أو من تسرعوا فى استخدام الأفكار الآتية من الحس فخدعتهم الصور المستمدة منها: أولئك الذين لا تثير الإحساسات والذكريات فى أذهانهم إلا صورة منطبعة على صفائح أو ألواح. فسواء أنظر هؤلاء إلى النفس على أنها جسم، أم على أنها غير جسمية[2]. فإنهم فى الحالتين لن يتبينوا الاستحالات الناجمة عن فرضهم.

---

(1) فى تلك العبارة رد على أنصار فكرة الانطباع الذين يجعلون هذا الانطباع أقوى كلما كانت النفس مرنة قليلة الثبات، وأضعف إن كانت جامدة. وهنا يبين أفلوطين أن العكس ليس مستحيلاً.

(2) المفروض أن أنصار الانطباع كالرواقيين يقولون دائماً أن النفس جسمية، ولكن "بربيه" يلاحظ أن هناك فقرة لأرسطو لمح فيها إلى تشبيه التذكر بالانطباع، فى مقالة "فى الذاكرة (٤٥٠أ ٢٥)" ومن المعروف أن النفس عند أرسطو ليست مادية، فهو إذن الذى يعنيه أفلوطين حين يتحدث عن أولئك الذين قالوا بالانطباع وجعلوا النفس غير مادية فى نفس الوقت.

المقال السابع
فى خلود النفس

١- هل كل انسان خالد، أم هو بأسره فان؟ أم أن أجزاء معينة منا تنتهى إلى الفساد والفناء، بينما البعض الآخر، الذى هو نحن بحق، يظل على الدوام باقياً؟ فى وسعنا أن نعرف ذلك عندما نبحث فى أمر طبيعتنا.

فلا شك أن الإنسان ليس موجوداً بسيطاً، بل له نفس وله أيضاً جسم، سواء أكان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس، أو كان مرتبطاً بها على نحو آخر. فلنسلم إذن بهذا التقسيم، ولنبحث طبيعة كل من الطرفين وماهيته.

إن الجسم ذاته مركب، لذا يدلنا العقل على أنه لا يمكن أن يظل متماسكاً، كما يراه الإحساس مفككاً متحللاً، خاضعاً لمختلف ضروب الفساد، بحيث يعود كل من مكوناته إلى أصله. وإن الأجسام ليفسد بعضها بعضاً، ويحيله جسماً آخر، ويؤدى به الفساد، وخاصة عندما لا تعود النفس، التى تجمع بينهما بالصحبة، قائمة فى كتلتيهما. وحتى لو تأملنا الأشياء التى هى واحدة بالفطرة، فلن نجدها واحدة بحق، إذ أنها تنقسم إلى صورة وهيولى، وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام ذاتها بالضرورة. ثم إن لهذه الأجسام، من حيث هى أجسام، حجماً، وهى تنقسم وتتجزأ إلى دقائق، وبهذا تتعرض للفساد.

وإذن فإن الجسم جزءاً منا، فنحن لسنا بأسرنا خالدين. وما دام الجسم أداة، فينبغى أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معلوم فحسب. ولكن أهم ما فى الانسان، أى الإنسان ذاته، هو (الجسم) بمثابة الصورة للمادة، أو بمثابة الفاعل للأداة، وفى بالحالين يكون الانسان الحق هو النفس.

٢- فما طبيعة تلك النفس إذن؟ إن كانت جسماً، كانت قابلة للفساد التام، إذ أن كل جسم مركب.

وإن لم تكن جسماً، بل طبيعة أخرى، فلابد أن نبحث تلك الطبيعة، إما على نفس النحو أو على نحو آخر. ولكن علينا أولاً أن نبحث إلام يتحلل هذا الجسم الذى هو النفس، لو كانت النفس جسماً. فما دامت الحياة تنتمى إلى النفس ضرورة، فإن هذا الجسم، الذى هو نفس، لو كان مركباً من جسمين أو أكثر فلابد: إما أن يكون منهما- أو لكل منهم إن كانوا أكثر من اثنين- حياة كامنة فيه، أو أن يكون لأحدهما دون الآخر حياة، أو ألا يكون لأى منهما حياة. فإن كانت الحياة تنتمى إلى واحد من هذه الأجسام، فهو النفس. ولكن، ماذا عسى أن يكون ذلك الجسم الذى تنتمى إليه الحياة فى ذاته؟ إن النار والهواء والماء والتراب هى فى ذاتها موجودات غير حية. وإن اتصف أحدها بالحياة فما هى إلا حياة مستفادة. على أنه ليست هناك أجسام عدا هذه[1]. أما إذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لا يذكر أنها نفوس، وإنما أجسام، وأجسام غير حية. ولكن إن لم يكن لواحد من هذه الأجسام حياة، فمن المحال أن تنشأ الحياة من تجمعها. وإن كان لكل منها حياة، فليس هناك ما يدعو إلى أن تتركب النفس من أكثر من جسم واحد. ولكن الأكثر من ذلك استحالة أن تنشأ الحياة من تجمع الأجسام، وأن يتولد العقل من أشياء عدمت العقل.

- وقد يقال: أجل، ولكن أليس هذا المركب مزيجاً؟ (والمزيج هو علة الحياة).

- فيلزم عندئذ أن يكون ثمت منظم وعلة للمزيج، وهذه العلة هى التى تكون لها مرتبة النفس. إذ أنه لولا النفس التى فى الكون لما وجد فى الواقع جسم مركب، بل ولا جسم بسيط، ما دام الجسم يدين بوجوده إلى المبدأ العاقل فى تلك النفس، وما دام ذلك المبدأ العاقل لا يأتى إلا من نفس.

٣- فإن قال قائل أن الأمر ليس كذلك، بل تنشأ النفس عن تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ، فإن اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يفند هذا الرأى، ما دام لا يمكن أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة التى تعجز عن الاتحاد فى جسم واحد أى

---

[1] حتى عهد أفلوطين، كان القول بالعناصر الأربعة الوحيدة لا يزال سائداً، بل أنه لم يتزعزع إلا بعده بوقت طويل.

تداخـل أو تعـاطف، بيـنما الـنفس مـتعاطفة مع ذاتها. وفضلاً عن ذلك، فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم[1].

ولكـن قـد يقال أن الجسم بسيط، وأن هيولاه لا تملك الحياة بذاتها- إذ أن الهيولى عارية عن كل صفة- وإنما مصدر الحياة هو ما في مرتبة الصورة. ويترتب على ذلك أن يقال أن هذه الصور جوهر، وعندئذ لا يكون ازدواج الهيولى والصورة هـو النفس، بل أحد هذين الحدين. وهذا الحد ليس جسماً- إذ لو كانت تداخله هـيولى، فسـنحللها عـلى نفـس الـنحو- أو يقـال إن الصـورة هى حال من أحوال الـهـيولى وليسـت جوهـراً، وعـندئذ يـنـبغى أن يقـال من أين يرد هذا الحال وهذه الحـياة عـلى الهـيولى، إذ ليسـت الهيولى هى التى تضع لذاتها صورة، أو تجلب لها نفساً.

فينـبغى إذن أن يوجـد شـىء يهب الحياة فإن لم تكن تلك المهمة من شأن الهـيولى ولا أى جسـم بعيـنه، فـيلزم أن يكـون هذا الشىء خارجاً عن كل طبيعة جسـمية ومغايـراً لهـا. إذ أنه لو لم توجد قوة النفس، لما وجدت الأجسام ذاتها. فطبـيعة الأجسـام هـى أن تـتحول وتكـون فـى حـركة، ولـو لم يكـن هناك سوى أجسـام،لفنى الجسـم فـى الحـال، حـتى لـو أطلقـنا على أحد هذه الأجسام اسم الـنفس، إذ يلاقـى هـذا الجسم مصير الباقين، ما دام الجميع لا ينطوون إلا على هـيولى. أو أنـه بالأحـرى مـا كـان لـيظهر قـط، بـل لـتوقف كل شىء فى مرحلة الهـيولى، لـو لم هـناك شـىء يضـفى علـيها صورة. بل ربما لم تكن الهيولى ذاتها لـتوجد إطلاقـاً. ولـو كنا نعهد إلى جسم يضم أجزاء هذا الكون، وننسب إلى جسم كـالهواء أو الـنفس مرتـبة الـنفس بـل واسمها،لفـنى هـذا الكـون، إذ أن هـذه موجـودات شديدة التفكك ليست لها فى ذاتها أية وحدة. فما دامت كل الأجسام منقسـمة،فكيف نعهـد بـالكون إلى واحـد بعيـنه منها، دون أن يؤدى ذلك إلى أن نجعـل مـن الكـون موجـوداً غـير عاقل يتحرك خبط عشواء؟ وأى نظام يكون فى الـنفس الـذى يديـن لـلنفس بـنظامه؟ وأى فهـم؟ أمـا إن كانـت النفس موجودة،

---

[1] ينقد أفلوطين هنا فكرة الذرات عند الابيقوريين بوجه خاص، ولكنه لا يكرس لها وقتاً طويلا، وينتقل سريعا إلى نقد آراء أخرى، أظهرها الرأى الرواقى.

لاستخدمت كل ذلك من أجل تكوين عالم وموجودات حية، ولساهمت كل قوة من جانبها مع المجموع. فبدون النفس لا يكون شيء على الإطلاق، ولن يكون النظام عندئذ هو وحده ما نفتقر إليه.

٤- ولقد أقر الخصوم ذاتهم (يعنى الرواقيين) بهذه الحقيقة وهى أنه لابد قبل الأجسام من صورة لنفس أعلى منها، ما دام النفس فى رأيهم عاقلاً وناراً عاقلة. ولكن، ما أعجب قولهم إن خير ما فى الموجودات لا يمكنه أن يوجد دون نار ودون نفس، وكأنه يبحث فيهما عن مكان لستقر فيه، مع أن الواجب. بالأحرى، هو أن نبحث أين يكون موضع الأجسام من العقل، وما المكان الذى ينبغى أن تحتله الأجسام بين قوى النفس.

فإن قالوا إن الحياة والنفس ليسا سوى نفس، فما هو إذن، فى نظرهم، ذلك"الحال من أحوال الوجود" الذى طالما قالوا به، والذى أهابوا به هنا. مضطرين إلى الاعتراف بطبيعة فعالة مختلفة عن الأجسام؟ فإن لم يكن نفس نفساً، ما دام هناك آلاف من الأنفاس غير الحية، وإن كانت النفس فى نظرهم، مع ذلك، هى النفس، ولكن على حال آخر من أحوال الوجود،فإنهم سيقولون إما بأن حال الوجود هذا، أو الميل، هو وجود حقيقى، أو بأنه ليس شيئاً على الاطلاق. فإن لم يكن شيئاً على الإطلاق، لوجد النفس وحده، ولكان"حال الوجود" هذا لفظاً فحسب. ويترتب على ذلك أن يقولوا أنه لا شيء يوجد ما خلا المادة، وأن النفس والله ليسا سوى ألفاظ، وأن المادة توجد وحدها. ولكن إن كان"ميل" الموجود شيئاً آخر غير"حامله"، وإن كان يوجد فى المادة، مع كونه هو ذاته لا مادياً لأنه ليس مركباً من المادة، فهناك إذن عقل ليس جسماً، ولكنه طبيعة مختلفة عن الجسم.

وفضلاً عن ذلك، فتبعاً للأسباب السابقة، يكون القول بأن النفس جسم معين أمراً لا يقل عن ذلك امتناعاً. إذ أنها لو كانت كذلك، لكانت جسماً حاراً أو بارداً، صلباً أو ليناً، سائلاً أو يابساً، أسود أو أبيض، أى له كل الخصائص التى تنتمى إلى صفات الجسم. فإن كان هذا الجسم الذى يكون النفس حاراً، لسخن فقط؛ وإن كان جسماً بارداً، برد؛ وإن كان خفيفاً، خفف، وإن كان

ثقيلاً، ثقل، وإن كان أسود، سود، وإن كان أبيض، بيض- ما دامت النار ليس من شأنها أن تبرد، ولا البارد أن يسخن. على أن النفس يختلف فعلها باختلاف الكائنات الحية، وتقوم في الحيوان الواحد بأفعال متضادة، فتجمد أجزاء معينة وتلين أجزاء أخرى، وتكثف وتخلخل، وتبيض وتسود وتخفف وتثقل. ولو صح قولهم لما وجب أن تحدث إلا أثراً واحداً تبعاً لكل صفة من صفات جسمها، وبخاصة تبعاً للونها، ولكن الواقع أنها تحدث آثاراً عديدة.

٥- ومن المعلوم أن كل جسم ليست له سوى حركة واحدة، فكيف إذن تنتج عن النفس حركات مختلفة، لا حركة واحدة، لو كانت النفس جسماً؟ إن من الأفعال المختلفة ما يتم باختيار إرادى، ومنها ما يتم بواسطة مبادىء عاقلة. ولكن لا الاختيار ولا المبادىء العاقلة ينتمى إلى الأجسام، ما دامت تلك المبادىء تنطوى على فروق. أما الجسم فهو واحد وبسيط، ولا يشارك إلا فى المبدأ الذى يضفى عليه صفته المتميزة، ككونه حاراً أو بارداً.

وفضلاً عن ذلك، فمن أين تأتى الجسم القدرة على إنماء جسم آخر منه بالتدريج إلى حد معين؟ إن له القدرة على النمو، لا على الإنماء، إلا إذا قلنا أن الإنماء يتم بواسطة النفس التى تستخدم جزءاً من الكتلة المادية لتحدث بواسطته النمو. فإن كانت النفس جسماً، فينبغى أن تنمو هى ذاتها، وواضح أن ذلك يكون بإضافة جسم مشابه لها، إن كان يتعين أن تنمو بنسبة مطردة مع الجسم الذى تنميه. على أن الجزء المضاف سيكون إما نفساً أو جسماً غير حى. فإن كان نفساً، فمن أين يأتى، وكيف يدخل، وكيف يضاف؟ وإن كان غير حى، فكيف ينتقل إلى الحياة ويكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى كان يوجد من قبل؟ وكيف يمكن أن تتحقق الوحدة؟ وكيف يشارك ذلك الجزء فى الأحكام التى يصدرها الجزء فى الأحكام التى يصدرها الجزء الأول؟ وهلا يكون أشبه بنفس غريبة تجهل ما تعلمه الأخرى؟ إن حاله سيكون كحال بقية الكتلة المادية التى نتركب نحن منها: إذ يخرج منها جزء ويدخل جزء، دون أن تظل فى هوية مع ذاتها. وكيف تتم ذكرياتنا؟ وكيف نتعرف على أقربائنا إن كانت نفسهم غريبة عنا تماماً؟

إنهم يقولون أن النفس جسم، غير أن كل جزء فى الجسم المنقسم إلى أجزاء عديدة، ليس مماثلا للكل. وعلى ذلك، فإما أن يكون للنفس مقدار معلوم، بحيث أنها إذا نقصت لم تعد نفساً، مثلما تتحول كمية معينة بالطرح إلى كمية مختلفة، أو أن مقدارها من شأنه، إذا نقص، أن يظل كما هو من حيث الكيف، وعندئذ تختلف من حيث هى جسم عنها من حيث هى كيف، ولكنها تستطيع بكيفها الذى هو مختلف عن كمها أن تحتفظ بهويتها. فلنسأل أولئك الذين يؤكدون أن النفس جسم: هل كل جزء من النفس التى تكون فى جسم واحد، هو نفس كالمجموع؟ وهل جزء الجزء أيضاً نفس كالمجموع؟ عندئذ لا يضيف المقدار شيئاً إلى ماهيتها، مع أن الواجب أن يضيف، ما دامت كما. ثم إن النفس تكون كلها فى مواضع عديدة، بينما أن من المحال على جسم أن يكون كله فى مواضع متعددة، أو أن تكون أجزاؤه فى هوية مع الكل.

فإن قالوا إن كل جزء من النفس ليس نفساً،فعندئذ سيكون قوام النفس أشياء غير حية. وفضلاً عن ذلك، فإن كان لكل نفس مقدار ينحصر بين حدين، الأكبر والأصغر، لما عاد ما يخرج من هذين الحدين نفساً. ومع ذلك، فعندما يولد توائم أو عدد كبير من الصغار- كما فى بقية الحيوانات- فى ولادة واحدة ومن بذرة واحدة، فإن البذرة تنقسم عندئذ إلى مواضع عديدة، ويكون كل واحد من أجزائها كلا. وهذه الظاهرة تكفى لإقناع أولئك الذين ينكرون أن الموجود الذى يكون الجزء منه فى هوية مع الكل يعلو فى ماهيته على الوجود الكمى، وينبغى أن يكون بالضرورة بغير كم. فنحن لو نزعنا عنه الكم، لظل مع ذلك كما هو، لأنه لا شأن له بالكم ولا بالكتلة، ولأن ماهيته تختلف عن ذلك كل الاختلاف. فالنفس إذن ليس لها كم.

٦- ولو كانت النفس جسماً، لما كان هناك احساس ولا فكر، ولا علم، ولا فضيلة، ولا أمانة بوجه عام، وذلك يتضح مما يلى:

ينبغى على النفس، لكى تحس شيئاً ما، أن تكون واحدة، وأن يدرك الشىء كله بواسطة موجود واحد، حتى لو وردت تأثرات عديدة بواسطة أعضاء كثيرة من أعضاء الحس، وحتى لو كان للشىء الواحد صفات عديدة، أو كانت

الإحساسات المختلفة تصل بواسطة حاسة واحدة، كما فى ادراك الوجه مثلاً: إذ ليس ما يرى الأنف شيء، وما يرى العينين شيء آخر، بل إن شيئاً واحداً هو الذى يدرك كل الملامح دفعة واحدة. فإن كان أحد التأثرات يأتى عن طريق العين وآخر عن طريق الأذن، فلابد من وجود شيء واحد يصل إليه كلاهما معا. إذ كيف كان يمكن القول أن هذين التأثرين الحسين مختلفان، لو لم يكونا معا يصلان إلى شيء واحد؟ فينبغى إذن أن يكون هذا الشيء أشبه بمركز، وأن تنتهى إليه الإحساسات التى تأتى من كل مصدر، مثلها كمثل أنصاف الأقطار التى تمد من محيط دائرة.

وهكذا ينبغى أن يكون ما يدرك واحداً بحق. إذ لو كان منقسماً، ولو كانت الإحساسات تأتى إليه كأنها إلى طرفى خط، فإنها إما أن تعود إلى التجمع فى نقطة واحدة كالوسط، أو يكون لكل طرف مختلف إحساس بأحد الشيئين، كما لو كانت أنا أحس شيئاً، وأنت تحس شيئاً آخر. فإن كان الشيء المحس واحداً، أى إن كان وجهاً مثلاً، فإما أن يتقلص إلى وحدة- وهذا واضح: إذ أنه يتقلص فى إنسان العين ذاته، وإلا فكيف نرى به أكبر الأشياء حجماً؟ وبالأحرى، فهو حين يدخل فى المبدأ المدبر يغدو فكرة لا تنقسم- وعندئذ يكون هذا المبدأ غير منقسم؛ أو أنه إن كان له حجم، فإنه ينقسم مثل موضوعه، وعندئذ يدرك كل جزء من أجزائه جزءاً مختلفاً من الموضوع، ولا يدرك شيء فينا الموضوع بأسره.

وإذن فهذا المبدأ بأكمله ليس إلا واحداً. فعلى أى نحو ينقسم، إن كان قابلاً للانقسام؟ إنه لو انقسم لما أمكن أن ينطبق الجزء منه إلا على جزء مساو له من الشيء، ما دام ليس مساوياً فى الأبعاد لكل الأشياء المحسوسة. فبأى النسب يتم التقسيم؟ أينقسم إلى أجزاء تعادل فى مقدراها ما للموضوع الداخل فيه من عناصر متباينة؟ وهل تحس الأجزاء الخاصة التى ينقسم إليها كل جزء من النفس بدورها، أم أن أجزاء الأجزاء لا تحس؟ إن هذا محال: فلو كان أى جزء من النفس يحس، ما دام الحجم قابلاً بطبيعته للانقسام إلى ما لا نهاية، لترتب على

ذلك أن يناظر كل محسوس عدد لا متناه من الإحساسات، هى بمثابة عدد لا متناه من الصور للشىء الواحد فى مبدئنا المدبر.

ولو كان ما يحس جسماً، لما تم الإحساس على نحو يختلف عن العلامات المنطبعة على الشمع بواسطة الأختام، بحيث تطبع المحسوسات علامتها على الدوام أوعلى الهواء. ولو كان الحال هنا كالحال فى الأجسام السائلة، كما قد يتبادر إلى الأذهان، لطمست العلامة، وكأنها قد رسمت فوق الماء، ولما كانت هناك ذاكرة، ولو ظلت العلامات موجودة، فإما أن يكون من المحال أن تطبع علامات غيرها طالما ظلت هذه باقية- وإذن فلن تكون هناك إحساسات أخرى- أو أنه، إن أتت علامات أخرى، لاختفت الأولى، فلا تعود هناك ذاكرة. ولكن ما دام فى وسع المرء أن يتذكر، وما دام من الممكن أن تضاف إحساسات إلى غيرها دون أن تقف السابقة حائلاً فى سبيل ذلك، فمن المحال أن تكون النفس جسماً.

٧- وفى وسعنا أن نصل إلى نفس النتيجة من بحث الإحساس بالألم. فعندما يقال أن شخصاً يحس ألماً فى أصبعه يكون الألم فى الأصبع حقاً، ولكن من الواضح أن الإحساس بالألم يتم، باعترافهم هم ذاتهم، فى المبدأ المدبر. وعندما يكون الجزء الذى يحس مختلفاً، فإن المبدأ يشعر بذلك، وتتأثر النفس كلها على النحو ذاته. فكيف يحدث ذلك إذن؟ إنهم يقولون أنه يحدث بالانتقال التدريجى: أى أن الجزء من النفس الذى فى الأصبع، يكون هو أول ما يتأثر، ثم ينقل التأثير إلى الجزء الذى يليه، وهذا ينقله إلى آخر حتى يصل إلى المبدأ. فإن كان لدى الجزء الأول إحساس بالألم، وإن كان الألم يمتد بالانتقال، فلابد أن يكون هناك إحساس جديد للجزء الثانى، وآخر للثالث، أى كثرة غير محدودة من الإحساسات لمؤثر واحد يبعث الألم، ويكون المبدأ هو الذى يستشعر فى النهاية كل هذه الإحساسات، مضافة إليها إحساساته بذاته. والواقع أن كلا من هذه الإحساسات ليس إحساس الأصبع بالألم، بل إن الإحساس المجاور للاصبع يشعر بالألم فى القدم، والثالث يشعر بالألم فى الجزء الأعلى ، وهكذا تكون هناك آلام عديدة، ولا يشعر المبدأ بالألم فى الأصبع، بل بالألم المجاور له. ويدع جانباً بقية الآلام، ولا يعلم أن الأصبع يتألم. فإن كان من المحال- تبعاً

لذلك- أن يتم الإحساس بألم الاصبع عن طريق الانتقال، أو أن تكون للكتلة المادية فى الجسم معرفة بشيء بينما أن شيئاً آخر هو الذى يتأثر- إذ أن لكل حجم أجزاء متميزة- فعلينا أن نسلم بأن الموجود الذى يحس من شأنه أن يكون فى هوية مع ذاته فى كل موضع من الجسم. وهذه صفة لا تقوم إلا فى موجود مختلف عن الجسم.

٨- ثم إن التفكير لا يكون ممكناً لو كانت النفس جسماً، أياً كان هذا الجسم، وذلك للأسباب الآتية:

إن كان قوام الإحساس هو استخدام النفس للجسم من أجل إدراك المحسوسات فلن يكون قوام التفكير هو الإدراك بواسطة الجسم، وإلا لكان هو هو الإحساس. فإن كان التفكير هو الإدراك بدون الجسم، فينبغى بالأحرى ألا يكون الموجود الذى يفكر جسماً: إذ أن الإحساس يكون بالمحسوسات، والتفكير فى معقولات. فإن لم يسمعوا بذلك، فهناك على الأقل أفكار تتعلق بأمور معينة هى أمور عقلية، وإدراكات لموجودات غير ممتدة. فكيف يفكر الممتد فى غير الممتد؟ وكيف- وهو قابل للانقسام- يفكر فى غير القابل للانقسام؟ لا شك أن يكون بواسطة جزء غير منقسم من ذاته. فإن كان الأمر كذلك، فإن ما يفكر فيه لن يكون جسماً، إذ أنه ليس بحاجة إلى ذاته كلها ليدرك موضوعه، بل حسبه نقطة واحدة منه. فإن اعترفوا، كما هو الواقع، بأن الأفكار الأولى تتعلق بأقل الموجودات نصيباً من الأجسام، فلابد فى كل الأحوال أن يكون الموجود الذى يعرفها بالتفكير فيها بريئا من الجسم، أو أن يغدو كذلك.

فهل يردون بأن الأفكار تتعلق بصور توجد فى المادة؟ إن هذه الأفكار على الأقل تنشأ متجردة عن الأجسام، والعقل هو الذى يقوم بالتجريد. إذ أن العقل لا يقوم بتجريد الدائرة أو المثلث، أو الخط أو النقط، بواسطة جسمه، أو بواسطة المادة بوجه عام. فينبغى أن تنفصل النفس ذاتها عن الجسم، ويلزم من ذلك ألا تكون جسماً. ونحن نعلم أن الجميل والعادل غير ممتدين، وأننا نفكر فيهما معاً. وإذن، فإن كانا يأتيان إلى النفس، فهى إنما تتلقاهما بما هو غير منقسم فيها، ويكون مقرهما فى غير المنقسم الذى فيها.

ولـو كانـت الـنفس جسماً،فكيف تكون لها فضائل، كالاعتدال أو العدالة أو الشـجاعة أو غيرهـا؟ فى هذه الحالة إما أن نقول أن الاعتدال والعدالة والشجاعة هـم نفـس أو دم، أو أن نعـرف الشجاعة، بأنها عدم تأثر النفس، والاعتدال بأنه مـزيجه المناسـب، والجمـال بأنـه الصورة الملائمة للخطوط الخارجية التى تجعلنا نقـول إن الموجـودات رشيقة أو جميلة. ولا جدال فى أن النفس الحيوى قد يكون قويـاً، وقد تكون خطوطه الخارجية جميلة- ولكن ما شأن هذا النفس والاعتدال؟ إنـه، على العكس منه، يسعى وراء الإحساسات الملائمة، بأن يحيط بالموضوعات أو يمسـها، وذلك حين يكون ساخناً أو راغباً فى بارد مصقول أو مقترباً من أشياء لينة رخوة أو مصقولة. وإذن، فما شأن النفس بالتقسيم تبعاً للمرتبة؟

فهـل ثمـت أمـور أزلـية هـى مـبادىء الفضـيلة وبقية المعقولات، تتصل بها الـنفس، أم أن الفضيلة تظهر، وتعيننا، ثم تفسد بدورها؟ ولكن من خالقها، ومن أيـن تـأتى؟ الخـالق، فـى هـذه الحالة، يظل موجوداً. فلابد إذن أن تكون هناك أشـياء أزلـية ثابـتة، مثـلها كمثل تصورات الهندسة. ولكن إن كانت الفضـيلة من ضـمن هـذه الأمـور الأزلـية الدائمـة، فهـى ليسـت جسـماً. فينبغى إذن أن يكون الموجـود الـذى تكـون فيه مماثلا لها، أى لا يجب أن يكون هذا الموجود جسماً، إذ أن طبيعة الجسم لا تدوم، بل هى بأسرها زائلة.

٨ [1]- فـإذا ما تأمل هؤلاء (الخصوم) أفعال الجسم، من تسخين وتبريد ودفع وثقل، وأدخلـوا الـنفس ضـمنها، وظـنوا أنهـم عـلى هـذا الـنحو يدخلونهـا فـى عـداد الموجـودات الفعالـة، فـإنهم بذلك يجهلون أولاً أن الأجسام تفعل كل ذلك بفضل قـوى لا جسمية فيها، ويجهلون بعد ذلك ما نقول به من أن النفس ليست لديها قـوى مـن هـذا الـنوع، بـل لديهـا الفكـر والاحساس والاستدلال والشـوق والتدبير الكونـى الحكـيم الخير، وكل هذه تقتضى جوهراً غير جوهر الأجسام. وعلى ذلك فعـندما يحيل البعض قوى الأجسام إلى حقائق لا جسمية، فإنهم بذلك لا يتركون للجسم أية قدرة.

أمـا إن كـل الأجسـام تستمد ما لديها من قدرة، من قوى لا جسمية، فهاكم الأدلة على ذلك:

إنهم ليسلمون بأن الكم غير الكيف، وبأن لكل جسم كماً، ولكن ليس صحيحاً أن لكل جسم- كالمادة مثلا- كيفاً. ويترتب على ذلك أن يعترفوا بأنه ما دام الكم مختلفاً عن الكيف، فإن الكيف مختلف عن الجسم: إذ كيف يكون هناك جسم بلا كم، ما دام لكل جسم كم؟ على أننا قد ذكرنا من قبل أن الجسم إذا انقسم ولم يعد له المقدار الذى كان لديه، فإن الكيف يظل رغم هذا التقسيم واحداً فى كل الأجزاء. فمثلاً إن كانت حلاوة العسل لا تقل فى كل جزء عنها فى الكل، فينبغى ألا تكون الحلاوة جسماً. وكذلك الحال فى بقية الكيفيات. ثم أنه لو كانت القوى أجساماً، لوجب أن تكون للقوى الشديدة كتل كبيرة، وألا يكون للقوى الضعيفة إلا كتل صغيرة. على أننا قد نرى للكتل الكبيرة قوى ضعيفة، ولأصغر الكتل أكبر القوى فى كثير من الأحيان، فلابد عندئذ أن ننسب فعلها إلى شيء غير الامتداد، أى إلى غير الممتد. فإن كانت المادة هى هى فى كل مكان، ما دامت جسماً، وإن كانت تكون هذه الكيفيات المستفادة مبادىء عاقلة، ومبادىء لا جسمية؟ ولا جدوى من قولهم أن الحى يهلك إذا ما فارقه النفس أو الدم.فهذان حقاً شيئان تستحيل بدونهما الحياة، غير أن هناك أشياء عديدة لها نفس هذه الصفة، ولكن أحداً منها لا يكون النفس[1]. ولا جدال فى أن النفس والدم لا يستطيعان التغلغل فى كل الأشياء، كما تفعل النفس.

٨[2]- ولو كانت النفس جسماً يتخلل كل شيء، لتأثر الخليط على نحو واحد، كما هو الحال فى سائر الأجسام. غير أن الأجسام إذا اختلطت لم تبق لجسم منها فاعلية- وإذن فلن تكون النفس بالفعل فى الأجسام، بل بالقوة فحسب، وبذا تفقد وجودها ذاته، مثلما يفقد الحلو وجوده لو مزجناه بالمر. وإذن فلن يكون لنا عندئذ نفس.

ولو كانت النفس جسماً مختلطاً بالجسم تبعاً لما يسمى بالخليط التام- وهو الخليط الذى فيه يوجد أحد الأجسام حيث يوجد الآخر، بحيث يشغلان دائماً حجماً متساوياً، ويشغلان الحجم كله، ولا يزيد حجم الأول عندما يضاف إليه

[1] فالكبد والمعدة مثلا- كما يقول فى موضع آخر- تستحيل بدونهما الحياة, ولكن ليس معنى ذلك أن النفس فى الكبد أو المعدة .

الثاني- فعندئذ لن تترك أى موضع فى الجسم دون أن تتخله. وفى هذا الخليط لا تتمثل مقادير كبيرة من جسم بجانب مقادير كبيرة من جسم آخر كل بدوره- إذ لو كان كذلك لكان أحق باسم التجاور- وإنما يتخلل الجسم الذى يلقى الجسم الآخر بأكمله حتى أدق أجزائه. على أن هذا الخليط مستحيل، ما دامت أصغر الأجزاء فيه تغدو مساوية لأكبرها. وأيا كان الأمر، فإن الجسم بأسره هو الذى يتغلغل فى الآخر بأسره. فإن كان كل من الأجسام فى موضع معلوم، وإن لم يكن هناك فاصل يخترقه، لوجب عندئذ أن ينقسم الجسم إلى نقط، وهو محال. إذ لو كان هناك انقسام إلى ما لا نهاية- ما دام أى جسم، مهما صغر، قابلاً للانقسام- لوجدت اللانهائية، لا بالقوة فحسب، بل بالفعل أيضاً. فمن المحال إذن أن يتخلل حسم بأسره حسماً آخر تخللاً تاماً، ولكن النفس تتخلل كل موضع، فهى إذن لا جسمية.

٨[٣]- ويقولون أن النفس الحى ذاته، الذى هو فى أول الأمر "طبيعة"، يغدو نفساً حين يتعرض لبرد الهواء، وحين يتخلله هذا البرد، إذ أن البرد يجعله ألطف مما كان- وهذا خلف، لأن كثيراً من الحيوانات تولد فى الحرارة ولها نفس لم تبرد- فهم يقولون إذن بأن هناك أولاً طبيعة تغدو نفساً بتضافر الظروف الخارجية. ويترتب على ذلك أن يضفوا المكان الأول على ما هو أدنى: فيضعون قبل الطبيعة حداً آخر أدنى منها، يسمونه "الاستعداد". وواضح أن العقل هنا يأتى فى النهاية بعد النفس. ولكن إن كان العقل سابقاً على كل الأشياء، فالواجب أن نضع الحد الأدنى بعد الأعلى، تبعا لمكانته الطبيعية. ولو كان الله، كما يقولون، لاحقاً متولداً، من حيث هو عقل، ولو كان الفكر عنده شيئاً مستفاداً فحسب، لما وجدت نفس ولا عقل ولا إله، ما دام الموجود بالقوة لا يحدث ولا يخرج إلى الفعل إلا إذا وجد من قبله موجود بالفعل: إذ ما الذى ينقله إلى الفعل إن لم يكن يوجد خارجه أولاً موجود آخر؟ وإن كان ينقل ذاته بذاته إلى الفعل- وهو محال- فإنما يكون ذلك على الأقل بتثبيته أنظاره على موجود لا يكون بالقوة بل بالفعل.

ومع ذلك فالموجود بالقوة يظل دائماً ساكناً إن وجد وحده، فهو لا يتنقل بذاته إلى الفعل. أما الموجود بالفعل فهو أعلى من الموجود بالقوة، ما دام هو موضوع شوقه. فالحد السابق إذن هو الوجود الأعلى الذى له طبيعة متميزة عن الجسم، والذى هو بالفعل على الدوام. وإذن فالعقل والنفس سابقان على الطبيعة. والنفس ليست نفساً ولا ما يشبه الجسم. ولقد بين آخرون أن النفس لا يمكن أن يقال عنها أنها جسم، لأسباب مختلفة، غير أن الأسباب التى أوردناها هنا كافية.

(٤)- فما دامت النفس طبيعة أخرى، فعلينا أن نبحث عن كنه هذه الطبيعة. فهل هى، مع اختلافها عن الجسم، صفة من صفاته، كالانسجام؟ إن الفيثاغوريين يشبهون النفس بالانسجام فى أوتار الآلة- مع بعض الاختلاف فى المعنى. فعند ما تشد أتار آلة، يضاف شىء معين إلى الأوتار، هو تلك الخاصية المسماة بالانسجام. ولقد ذكرت من قبل حجج عديدة ضد هذا الرأى[1] لبيان استحالته. فقيل أن النفس توجد أولا، ومن بعدها الانسجام، وهى تأمر الجسم وتسوده، وغالباً ما تقمعه. فلو كانت انسجاماً لما فعلت شيئاً من هذا. والنفس جوهر بينما الانسجام ليس جوهراً. فإن كان الخليط الذى تتركب منه الأجسام مرتباً تبعا لعلاقة ما، فتلك هى الصحة. ولابد بوجه خاص أن توجد قبل النفس نفس أخرى تحدث الانسجام على الأوتار، لأن لديه فى ذاته العلاقة الثابتة التى ينتج الانسجام تبعا لها. ففى هذه الحالة لا تستطيع الأوتار أن تتوافق بذاتها، مثلما لا تستطيع ذلك الأجسام المكونة لجسمنا. فهنا يقال بوجه عام أن النفس تنشأ من أشياء غير حية، والنظام يظهر من تضافر أمور غير منظمة، كما يقال أن النظام لا يستمد وجوده من النفس، بل النفس هى التى تستمد وجودها من نظام تلقائى. غير أن هذا ليس ممكنا، لا فى الموجودات الجزئية ولا فى النفس. وإذن فالنفس ليست انسجاماً.

---

[1] يلاحظ هنا أن أفلوطين يعترف بوجود مصادر أخرى استقى منها آراءه وحججه فى تفنيد مادية النفس- ومن أهمها كتاب الإسكندر الأفروديسى: فى النفس- وهذا بالفعل ما هو واضح فى هذا المقال بالذات وخاصة لأنه من أول المقالات التى كتبها أفلوطين.

٨[*]- فلنبحث الآن بأى معنى يطلق على النفس اسم "كمال entelecheia " فأصحاب هذا الرأى يقولون أن النفس للمركب بمثابة الصورة للمادة، التى هى الجسم الحى. فهى ليست صورة أى نوع من الأجسام، ولا الجسم بما هو جسم، بل "جسم طبيعى عضوى له حياة بالقوة"[1]. فإذا شبهناها بالحد الذى تقارن به، فهى بمثابة صورة التمثال بالنسبة إلى البرونز، فهى إذن تنقسم تبعا لأقسام الجسم، فإذا ما بتر جزء من الجسم، بتر معه جزء من النفس– وعندئذ ينبغى ألا يكون لاعتكاف النفس فى النوم، وجود، ما دام يلزم أن يلصق الكمال بالجسم الذى هو كماله، بل لا يعود للنوم ذاته، فى الحق، وجود.

ولو كانت النفس كمالاً، لما كان هناك تعارض ممكن بين العقل والرغبات: فهى إذ تظل دوماً على وفاق مع ذاتها، لا تستشعر كلها إلا تأثراً واحداً. وربما كانت الإحساسات وحدها هى التى تظل ممكنة، أما الأفكار فمستحيلة. لهذا كان (المشاءون) ذاتهم يقولون بنفس أخرى، أى العقل، الذى يجعلونه خالداً. فيلزم إذن أن تكون النفس العاقلة كمالا بمعنى آخر، إن كان لابد من استخدام هذا التعبير. بل أن النفس الحساسة ذاتها، إذا احتفظت بعلامات الأشياء المحسوسة فى غيابها، فإنما تحتفظ بها دون معونة الجسم، وإلا لكانت تلك العلامات فيها كأشكال وصور، وإن كانت فيها على هذا النحو، فلن تستطيع تلقى غيرها. فالنفس إذن ليست كمالا لا ينفصل عن الجسم.

على أن ذلك الجزء من النفس الذى لا يرغب فى طعام ولا فى شراب، بل فى أمور غير الأمور الجسمية، لا يمكن أن يكون هو ذاته كمالا لا ينفصل عن الجسم. فتبقى إذن النفس الغاذية، التى قد نشك فى أنها كمال غير منفصل بهذا المعنى. ولكن من الواضح أنها بدورها ليست كذلك. فالواقع أن مبدأ النبات فى الجذر، والنبات إنما ينمو فى أغلب الأحيان حول الجذر والأجزاء الدنيا. فواضح إذن أن نفسه تترك الأجزاء الأخرى منطوية فى جزء واحد، فهى إذن ليست فى الكل كمالا لا ينفصل. ثم إن للنبات قبل نموه كتلة صغيرة إلى حد بعيد. فإذا كانت النفس تنتقل من نبات إلى نبات صغير (هو البذرة)، ومن هذا

---

[1] تعريف أرسطو المشهور للنفس: كمال أول لجسم طبيعى عضوى له حياة بالقوة.

إلى نبات كامل، فما الذى يمنعها من أن تنفصل كلية؟ ثم أنها لو كانت غير منقسمة، فكيف- وهى كمال منقسم- تغدو هى ذاتها منقسمة؟ وفضلا عن ذلك، فإن النفس ذاتها تنتقل من حيوان إلى آخر. فكيف إذن تصبح نفس الأول نفساً للثانى، لو كانت كمالا لجسم واحد؟ إن هذا الاعتراض ناشىء، كما هو واضح، عن استحالة الحيوانات إلى حيوانات أخرى. فقوام وجود النفس إذن ليس فى كونها صورة لجسم، وإنما هى جوهر لا يدين بوجوده إلى كونه مستقراً فى جسم، بل يوجد قبل أن يكون نفس الحيوان الذى سيولد وجوده النفس.

فماذا تكون ماهية النفس إذن؟ إذا لم تكن النفس جسماً ولا كيفية من كيفيات وجود الجسم، بل فعلا وخلقاً، وإن كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها، وإن كانت جوهراً خارج الجسم، فما هى إذن؟ من الجلى أنها ما نسميه جوهراً بحق- إذ أن كل موجود جسمى إنما هو صيرورة وليس جوهراً. فهو يكون ويفسد، وهو لا يوجد مطلقاً وجوداً حقيقاً، وهو لا يحفظ ذاته إلا بمشاركته فى الوجود وبقدر ما هو مشارك فيه.

٩- ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها، وهى الوجود الحق، الذى لا يكون ولا يفسد. ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختفت بقية الأشياء، ولما نشأت بعد ذلك. فهى التى تتمكن من حفظ هذه الأشياء، هى والعالم المحسوس الذين يدين للنفس ببقائه وبما يسوده من نظام. وهى تتحرك بذاتها لأنها هى مبدأ الحركة، وهى التى تمد بقية الأشياء بالحركة. وهى إذ تهب الحياة للجسم الحى، فإنما تستمدها من ذاتها، ولا تفقدها أبداً ما دامت تستمدها من ذاتها. إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة، ولا لسرنا هكذا إلى ما لا نهاية. فلابد من طبيعة حية منذ البداية، ينبغى أن تكون أزلية غير فانية، لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء. فيلزم إذن أن ننسب إليها كل العنصر الالهى الخير الذى تستمد الوجود والحياة من ذاته، والذى هو الوجود الأول والحى الأول، الذى لا يطرأ على ماهيته تغير. ولا يسرى عليه كون ولا فساد. إذ من أى شىء يكون، والام يفسد؟ وإن كان ينبغى أن يتخذ فى حقيقته صفة الوجود هذه، فلا يجب أن يكون تارة ولا يوجد تارة أخرى، مثله فى ذلك كمثل الأبيض الذى هو فى ذاته أبيض: فلا يمكن أن

يكـون تارة أبيض وتارة لا أبيض. ولو كان الأبيض هو الوجود، بخلاف صفته من حيث هو أبيض، لكانت لـه على الدوام صفة الوجود. ولكنه لا يملك سوى صفة البياض. غير أن ما يملك الوجود من ذاته ومنذ بداية الأمر، إنما يكون موجوداً دائماً. وهذا الموجود الأولى الأزلى لا يفنى قط فيصبح كحجر أو خشب، بل ينبغى أن يكون حياً، ويتمتع بحياة خالصة، بقدر ما يظل موجوداً وحده وفى ذاته. فإن اختلط بشىء أدنى منه، لكان أقصى ما يناله منه هو أن يجد فيه عقبة، ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة، بل يستعيد حالته الأولى بأن يعود إلى طبيعته الخاصة.

١٠- والنفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتها: ودليل ذلك ما ثبت من أنها ليست جسماً. وعلى ذلك، فليس لها شكل ولا لون، ولا يمكن أن تحس. على أن ثمت أدلة أخرى لإثبات ذلك:

فنحن إذا اعترفنا بأن الموجود الإلهى الحق ينعم كله بحياة خيرة حكيمة، فعلينا أن نبحث فيما بعد- قياساً على نفسنا- فى طبيعة ذلك الموجود. فلنتأمل إذن نفساً غير تلك التى تجذب إليها رغبات لا عاقلة أو مشاعر عنيفة، وتتلقى بعض الانفعالات، لوجودها فى الجسم- لنتأمل نفساً برئت من كل ذلك، وفضت علائقها بالجسم على قدر وسعها. فواضح فى هذه الحالة أن الشرور تضاف إلى النفس من مصدر آخر، وأنها إن كانت خالصة، فإن الخير والحكمة وبقية الفضائل تكمن فيها وكأنها من خصائصها. فإن كان ذلك حال النفس حين تعود إلى ذاتها، فكيف لا تكون لها طبيعة مماثلة لتلك التى قلنا أنها تنتمى إلى الموجود الإلهى الأزلى؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقة أموراً إلهية، فلا يمكن أن يكونا فى شىء خسيس فإن، بل لابد أن يكون ذلك الموجود إلهياً، ما دام له من الأشياء الإلهية نصيب، بفضل قرابته لها واشتراكه فى الماهية معها.

وإذن، فمن يكن منا كذلك، فسيختلف بنفسه قليلا عن الموجودات العليا، إن كان لـه كل ما فى الجسم على أدنى نحو ممكن. ولهذا، فلو كان جميع الناس كذلك، أو لو كان لعدد كبير مثل هذه النفوس، فلن تبلغ الغفلة بمخلوق

حد الاعتقاد بأن نفوسهم خالدة تماماً. ولكنا إذ نرى النفس فى أغلب الأحيان وعند معظم الناس، مليئة بالأدران،فإن المرء لا يعتقد بأنها شيء إلهى خالد.

ومع ذلك فينبغى أن نبحث طبيعة الشيء بأن ننظر إليه فى حالته المجردة، إذ أن كل إضافة إلى شيء إنما هى عقبة فى طريق معرفة ذلك الشيء. فلنتجه إذن بأن تنزع منه ما ليس فى ذاته، أو بالأحرى لتنزع عن نفسك ما يلطخها، ولتختبر نفسك بنفسك، وعندئذ ستؤمن بخلودك. عندما ترى نفسك فى عالم عقل خالص. سترى عقلا لا ينظر إلى المحسوسات الفانية، بل يدرك بما هو أزلى فيه، ويرى كل شيء فى المعقول، ما دام هو ذاته قد غدا عالماً معقولا منيراً تضيئه الحقيقة الصادرة عن "الخير"، الذى ينشر فى كل المعقولات نور الحقيقة، حتى لتؤمن بصدق هذه العبارة "سلام عليكم، إنى لكم إله خالد"[1]، وذلك حين ترقى إلى الموجود الإلهى، وتثبت ناظريك على ما فيك من تشابه به.

فإن كانت التصفية توصلنا إلى معرفة خير الأشياء، فإن المعارف التى هى معارف بحق تظهر فى داخل النفس. إذ أن النفس لا ترى الاعتدال والعدالة حين تنظر إلى الخارج، بل تراهما فيها، وفى تفكيرها فى ذاتها، وفى حالتها الأولى. وهى ترى هذه الفضائل كامنة فيها كتماثيل علق بها الصدأ، تصقلها هى[2]. فهى أشبه بذهب له نفس، ثم نفض عنه كل ما يعلق به من طين، وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب، أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته برئيه عن كل شيء، ويعتقد بأنه ليس فى حاجة إلى جمال مستمد؛ ففيه القوة الكافية إن ترك لذاته.

١١- وأى إنسان عاقل يشك فى أن مثل هذا الموجود خالد؟ إنه يستمد من ذاته حياة لا يمكن أن يفقدها. وكيف يفقدها وهو لم يستفدها، وهى ليست له بمثابة الحرارة للنار؟- لست أعنى بذلك أن الحرارة مستفادة بالنسبة إلى النار.

---

[1] هذا البيت لانبادقليس وهو الفيلسوف الذى يمكن أن يتخذ مثالا لشعور النفس بألوهيتها بما عرف عنه من كبرياء وتعال عن كل ما فى هذا العالم.

[2] تأثير أفلاطون فى كل هذه الآراء واضح لا يحتاج إلى بيان.

بـ إنهـا مسـتفادة إن لم يكـن بالنسـبة إلى النار، فعلى الأقل بالنسبة إلى المادة التى هى مصدر النار: إذ أن النار أيضاً تفسد بواسطة هذه المادة.

ومـا هكـذا تكـون الحـياة للنفس أبداً.فالنفس ليست حاملة الحياة ومادتها، والحـياة لا تضاف إليها من الخارج، إذ أنه إما أن تكون الحياة جوهراً، فتكون جوهـراً يحـيا بذاتـه. وعـندئذ تكون هى بالضبط ضالتنا المنشودة، فتعرف بأنها خـالدة. أو تكـون الحـياة بدورها حداً مركباً، فنحلله من جديد، حتى نصل إلى موجود خالد يتحرك بذاته، وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب.

بـل إننا حتى لو قلنا أن الحياة حال من أحوال الوجود التى تكتسبها المادة فسنضـطر إلى التسـليم بـأن الموجـود الـذى تـأتى مـنه هـذه الكيفية إلى المادة هو ذاته- أياً كان- خالداً، إذ يستحيل أن يطرأ عليه عكس ما يجلبه. فهناك إذن طبيعة حية فعالة.

١٢- وفضـلاً عـن ذلـك، فـإن قـيل أن كـل نفس تـتعرض للفساد، لوجب أن يكون الفسـاد قـد دب فـى كـل شىء منذ عهد بعيد. وإن قيل أن بعض النفوس تفسد دون الـبعض الآخر، أى أن نفس العالم مثلاً خالدة ونفسنا ليست كذلك، فلابد أن يذكـر سبب هذا الاختلاف: إذ أن كليهما معا مبادىء حركة، وهما متصلان بأشـياء واحـدة، بواسـطة ملكـة واحـدة، عندما يفكران فى الموجودات التى فى السـماء وفـيما وراء السـماء، وعـندما يبحثان عما فى ماهية الموجودات، وعندما يصـعدان إلى المـبدأ الأول. وتصـورها لكل موجود فى ذاته، الذى تستمده بذاتها مـن الموضـوعات الـتى تتأملها فى ذاتها، يأتيها من التذكر. وهذا التصور يجعل لها وجوداً سابقاً على الجسم، ويمكنها- وهى تنعم بمعرفة أزلية- من أن تكون هى ذاتها أزلية.

إن كـل مـا يتضـمن من أجل وجوده تركيباً يتحلل بطبيعته إلى العناصر التى يتركـب مـنها، غـير أن الـنفس طبـيعة واحدة، بسيطة، توجد كلها بالفعل فى حالـة حـياة، فهى إذن لن تفنى. وقد يقال أنها قد تفنى بالانقسام والتجزىء. وردنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كماً. كما أثبتنا.

- فهل يطرأ عليها الفساد بالاستحالة؟

– إن الاستحالة حين تكون علة للفساد، تقضى على الصورة ولكن تترك المادة. وهذا لا يحدث إلا لموجود مركب. فإن كان يستحيل إذن أن تفسد على أى نحو من هذه الأنحاء، فهى بالضرورة لافانية.

١٣– فما دامت المعقولات مفارقة، فكيف تدخل النفس فى جسم؟

– إن كل ما هو عقل فقط لا ينفعل،فهو منذ الأزل هناك، حيث يحيا بين المعقولات حياة عقلية خالصة، لا يحس فيها ميلا ولا شوقاً. ولكن الوجود الذى يضاف إليه الشوق لأنه يأتى من بعد العقل، يكون تالياً له بفضل هذه الإضافة. فهو يميل إلى خلق نظام يتفق مع رآه فى العقل، وكأنه حامل بهذا النظام ويشعر بآلام الوضع، وهكذا يحاول أن ينتج ويخلق[1].والنفس التى يدفعها هذا المجهود الذى تقوم به فى المعقول، والتى ترتبط بالنفس الكونية، وتسود معها كل الموجودات الخارجية التى تحكم هى فيها، وتمارس معها حكمتها على الكون– هذه النفس تريد أن تدبر من هذا الكون جزءا بمفردها. ولكنها مع ورودها إلى هذا الجزء الذى تكون فيه، لا تنتمى بأسرها إلى الجسم، بل تحتفظ بشىء خارج عنه. بل أن عقلها لا يتأثر بالجسم؛ أما هى ذاتها، فتارة تكون فى الجسم وتارة خارجه. وهى إذ تخرج من المرتبة الأولى، تسير حتى المرتبة الثالثة، بينما يظل العقل فى موضعه، ويملأ كل شىء جمالاً ونظاماً بتوسط النفس: فهو موجود خالد له وسيط خالد، يظل موجوداً أبداً فى فعل لا ينتهى.

١٤– وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى، وهى النفوس التى هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية، تتصف هذه النفوس أيضاً بالخلود ضرورة. فإن كانت ثمت نوع من النفوس غير هذه، فينبغى أن يكون الأوحد هو تلك الطبيعة الحية، ما دامت هى ذاتها علة الحياة لسائر الكائنات الحية. وهذا القول ينصب على نفس النباتات أيضاً. فكلها صدر عن مصدر

---

[1] فى هذا الموضع يردد أفلوطين فكرة أساسية فى مذهبه، وهى رغبة كل مبدأ من المبادىء فى أن يخلق وينظم ما يتلوه، محاكياً فى ذلك المبدأ الأول. وفى هذا يدل على أن أفكار أفلوطين الأساسية كانت مماثلة فى ذهنه منذ البداية، وأن فى هذا المقال المتقدم حججا أفلوطينية خالصاً، وليس كله ترديداً لحجج مستمدة من بقية المفكرين.

واحـد. مـا دامت لها كلها حياة خالصة بها، وما دامت لا مادية ولا منقسمة. وما دامت جواهر.

فهـل يقـال أن الـنفس الانسـانية تـتحلل لأنهـا مركبة، ما دامت تنقسم إلى أقسـام ثلاثـة؟ عـندئذ نـرد بـأن الـنفوس المجـردة والخالصة تتخلى عن الصور الـزائدة التى كانت لها فى الصيرورة، وأن بقية النفوس تحتفظ بهذه الصور وقتاً طويـلاً جداً. غير أن هذا العنصر الأدنى، حين يترك، لا يفنى بدوره، طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه: إذ أنه ما من موجود حقيقى يفنى.

١٥- لقـد قلـنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرمون برهاناً. أما الذين يطلبون دليلاً ملموسـاً، فعلـيهم أن يستخلصـوه من التراث الضخم الذى يرتبط بهذه المشكلة، مـن نـبوءات الآلهة التى تأمر بتهدئة نقمة النفوس التى أسىء إليها، وتدعو إلى تكـريم الموتـى عـلى اعـتقاد أن لديهـم مشـاعر- وهـو أمـر يمارسـه الـناس بازاء الـراحلين بـالفعل. وكـم مـن نفـس كانـت مـن قـبل فى أناس، لا تكف عن أن تضـفى الخـير عـلى الـناس، فتنفعنا بأن تعرفنا النبوءات، وتعلمنا كل الأشياء. وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن.

المقال الثامن
فى هبوط النفس إلى الجسم

١- كثيراً ما أتيقظ لذاتى، تاركاً جسمى جانباً. وإذ أغيب عن كل ما عداى، أرى فى أعماق ذاتى جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء. وعندئذ أكون على يقين من أننى أنتمى إلى مجال أرفع، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة، وأتحد بالموجود الإلهى. وحين أصل إلى هذا الفعل، أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية. ولكنى، بعد مقامى هذا مع الموجود الإلهى، حين أعود من معاينة العقل إلى الفكر الواعى، أتساءل كيف يتم هذا الهبوط الحالى، وكيف أمكن أن ترد النفس إلى الأجسام، ما دامت طبيعتها كما بدت لى، وإن كانت فى جسم[١].

ولقد قال هرقليطس، الذى دعانا إلى بحث هذا الموضوع، بضرورة التبادل بين الأضداد، فتحدث عن "طريق إلى أعلى وإلى أسفل" وقال إن "الشىء مع تغيره يظل فى سكون" و "أن تكرار مجهود مطرد واحد أمر ممل"[٢]. تلك هى المجازات التى يستخدمها، ولكنه أغفل توضيح أقواله، وربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بأنفسنا عما اهتدى إليه هو ذاته فى بحثه.

وقال أنبادقليس إن للهبوط إلى هنا قانون محتم على النفوس الخاطئة، وأنه هو ذاته بعد أن كان نائيًا إلى جوار الآلهة، قد أتى إلى هذا العالم، مطيعًا لحمق الخلاف — فلم يكشف لنا فى هذا الصدد أكثر مما كشف فيثاغورس. وقد فسر

---

(١) هذه الفقرة من الفقرات النادرة التى يتخذ فيها أسلوب أفلوطين شكل التأملات الشعرية أو الصوفية. وفيه يرجع العنصر الإلهى إلى الطبيعة الذاتية للإنسان، فيكتشف الإنسان سمو الأصل الذى أتت منه نفسه بالتأمل الباطن. وخلال ذلك لا تثار مشكلة هبوط النفس، التى لا تبدأ تطرأ على الذهن إلا بعد أن يترك هذه الوحدة الصوفية ويعود إلى التفكير الواعى فى هذا العالم.

(٢) إلا أن هرقليطس يرمى هنا إلى تفسير الهبوط بأنه دفع للملل الذى يجلبه بقاء النفس فى حالة واحدة.

تلاميذه هذه الفقرة وفقرات غيرها تفسيرًا أسطوريًا، ولكن الأسلوب الشعرى لم يمكنه من أن يكون واضحًا.

ويبقى أمامنا أفلاطون الإلهى، الذى قال عن النفس أمورًا جميلة عديدة، وتحدث فى مواضع كثيرة من أبحاثه عن ورودها إلى هذا العالم، ولذا نأمل أن نستخلص منها شيئًا واضحًا.

فماذا يقول هذا الفيلسوف؟ ليس فى وسعنا أن نعرف ما يعنيه بسهولة، إذ يبدو أنه لا يقول دائمًا نفس الشيء. ولكنه يظل دائمًا على احتقاره للمحسوس، ويعيب على النفس حلولها فى البدن، فيقول إنها فى سجن، وإنها فيه كأنها فى مقبرة، وأن المرء فى "الأسرار" لينطق بحقيقة كبرى حيث يقول أن النفس فى سجن. والكهف[1] عنده، كالحجر عند أنبادقليس، يعنى — على ما يبدو لى — عالمنا، حيث يكون السير نحو العقل، كما قال، تحريرًا للنفس من علائقها، وصعودًا إلى خارج الكهف. وفى "فيدرس" نرى فقدان النفس لأجنحتها علة لوصولها على عالمنا الأرضى. وهى تعود إلى الصعود، ثم يرجع بها إكمال الدورة إلى هنا مرة أخرى. وما يبعث بنفوس أخرى إلى هنا هى أحكام، أو مصير، أو قدر او اتفاق.

وهكذا نرى ورود النفس إلى الجسم، تبعًا لكل هذه الفقرات، أمرًا مذمومًا. ولكنه حين يتحدث فى "طيماوس" عن الكون المحسوس، يثنى على العالم ويعده إلهًا خيرًا. فالنفس هبة من فضل الصانع، ترمى إلى بث العقل فى الكون، إذ أن وجود العقل فيه لازم، وهذا لا يتأتى إن لم تكن له نفس. ولهذا أرسل الله للكون نفسًا مثلما أرسل نفسًا لكل منا، حتى يكون الكون كاملاً: إذ لابد أن توجد فى العالم المحسوس من الصور الحسية بقدر ما يوجد فى العالم المعقول، ومثلها.

٢- ويترتب على ذلك أننا، حين نبحث لدى أفلاطون عن تعاليم عن نفسنا، فإنما نتعرض ضرورة لهذا السؤال عن النفس بوجه عام: على أى نحو ترتبط النفس طبيعةً بجسم؟ ثم نعرض بعد ذلك لسؤال عن طبيعة العالم، هو : ماذا يجب

---

(١) الإشارة إلى الكهف ترجع إلى "الجمهورية"، أما الإشارة إلى السجن، والمقبرة فترجع إلى فيدون.

أن يكون هذا العالم الذى تقيم فيه النفس طوعًا أو كرهًا أو على أى نحو آخر؟ وأخيرًا نعرض لسؤال عن الخالق: هل أحسن صنعًا أم أساء بخلق هذا العالم، وبجمعه بين نفس العالم وجسمه، وبين نفسنا وجسمنا؟

ربما كان يلزم نفوسنا، لكى تدبر الأجسام السفلى، أن تتخللها إلى أعماقها، إن كان ينبغى على الأقل أن تسيطر عليها، ولولا ذلك لدب التفرق فى كل الأشياء، ونقل كل منها إلى موضعه الخاص - إذ أن لكل شىء فى الكون محلاً طبيعيًا خاصًا - ولاحتاجت هذه الأجسام إلى عناية تتعدد وتتنوع : إذ أن الأجسام تتقابل مع كثير من الأجسام الغريبة، ولابد لها، فى خضوعها الدائم للحاجة، من معونة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جمة.

أما الموجود الكامل، الذى لا يشوبه نقص، أى الموجود المستقل الذى لا ينطوى على شىء مضاد لطبيعته (أى العالم)، فليس فى حاجة إلا إلى نظام طفيف. وأما النفس، فما دامت لا تعرف رغبات ولا انفعالات ، فأنها تظل على النحو الذى تقتضيه طبيعتها، ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات ما دامت لا تقبل أية زيادة أو نقصان.

ولذا قال (أفلاطون) أن الكمال يتحقق لنفسنا بدورها إذا اتحدت بهذه النفس الكاملة، التى تسرى فى السماء وتتحكم فى العالم بأسره. وطالما ظلت نفسنا مع تلك النفس الكونية، بحيث لا ندخل فى الأجسام أو فى موضوع مادى، فإنها تتحكم بسهولة فى الكون كنفس للكل، إذ ليس مما يضير النفس مطلقًا أن تهب الجسم قوة الحياة، طالما أن العناية التى تمارسها على الموجود الأدنى لا تعوقها من أن تظل فى مقر خير منه. ذلك بأن السيطرة على نوعين : سيطرة المجموع الذى ينظم الأشياء بسلطة ملكية عن طريق أوامر لا يتولى تنفيذها، وسيطرة الموجودات الجزئية التى تمارس بفعل شخصى، وباتصال مع موضوع الفعل، حيث يتأثر الفاعل بطبيعة الموضوع الذى يقع فعله عليه. فالنفس الإلهية تتحكم فى السماء بأسرها على النحو الأول، وهى تعلم عليها بخير أجزائها، وترسل إليها آخر قواها.

فليس لنا إذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس فى محل أدنى. إذ أن النفس لا تحرم من الأشياء الكامنة فى طبيعتها قط، بل هى تملك منذ الأزل.

وستظل تملك على الدوام، هذه القدرة التى لا يمكن أن تكون بالنسبة إليها طبيعة مضادة. أى أن هذه القوة تنتمى إليها دوامًا، وهى لم تبدأ قط.

وحين يقول (أفلاطون) أن نفوس النجوم هى لأجسامها بمثابة النفس الكونية للعالم — إذ أنه يضع أجسام الكواكب أيضًا داخل حركات دائرية للنفس — نراه يبقى للنجوم ما هى خليقة به من سعادة. ذلك بأن هناك سببين يجعلان اتحاد النفس والجسم أمرًا لا يحتمل : فذلك الاتحاد أولاً عقبة فى سبيل التفكير، وهو بعد ذلك يملأ النفس ملذات ورغبات ومخاوف. على أن شيئًا من هذا لا يطرأ على نفس النجوم. فهى لا تغوص فى باطن الأجسام، وهى لا تنتمى إلى شىء، وهى ليست ملكًا لجسمها، بل جسمها ملك لها، وليس من شأنها أن تخضع لأى نقص أو عيب. فهى إذن ليست مليئة بالرغبات والمخاوف، إذ أنها لا تنتظر شيئًا تخشاه من جسم مماثل لجسمها، وليس هناك أى شىء يتجه بها إلى أسفل، ويصرفها عن تأملها الخير السعيد، وهى دائمًا قريبة من المثل العليا، تنظم الكون بقوتها، دون أن تنفذ هى ذاتها شيئًا.

٣- ولكن ما القول فى النفس البشرية التى توجد بأسرها — على ما يقال — فى الجسم، حيث تعانى الشر والألم، وحيث تحيا فى أسى، ورغبة، ورهبة، وكل ضروب الشر، والتى يعد الجسم لها سجنًا ومقبرة، والعالم كهفًا وجحرًا؟ ألا يتنافى هذا الرأى عنها مع ما قيل عنها؟

فلنقل الآن أن أسباب هبوط النفس ليست واحدة. فكل العقول، ومنها العقل الكلى وغيره، توجد فى مجال التعقل الذى نسميه بالعالم المعقول. وهذا العالم يشتمل أيضًا على القوى العقلية التى ينطوى عليها العقل الكلى والعقول الفردية — إذ أن العقل ليس واحدًا، بل هو واحد وكثير فى نفس الآن. ولابد أن تكون النفس بدورها واحدة وكثيرة. فعن النفس الواحدة تصدر نفوس كثيرة ومختلفة، مثلما تصدر الأنواع، العليا منها والدنيا، عن جنس واحد. وبعضها قد وهب عقلاً بوفرة، وبعضها وهبه أقل من سابقه، وذلك فى العقل الفعال على الأقل. إذ أن هناك عقلاً ينطوى بالقوة على الكائنات الأخرى كأنه كائن حى كبير، وهناك عقول أخرى يحتوى كل منها بالفعل على ما يحتويه غيره بالقوة. فالأمر هنا أشبه ما يكون

بمدينة لها نفس تتضمن سكانًا لكل منهم نفس، ولكن نفس المدينة أكمل وأقوى، وإن لم يكن هناك ما يمنع من أن تكون لبقية النفوس طبيعة مماثلة لها. والأمر هنا أيضًا كأن نيرانًا كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار. فالحقيقة الكاملة للنار هى حقيقة مجموع النار، أو بالأحرى تلك التى تصدر عنها حقيقة تلك النار بأسرها. ووظيفة النفس العاقلة هى التفكير، ولكنها لا تكتفى بالتفكير وحده، إذ لو كانت تلك هى مهمتها الوحيدة، لما تميزت عن العقل فى شىء. فهى إذ تضيف إلى ملكتها العقلية شيئًا آخر هو الذى يميز وجودها الخاص بها، لا تظل عقلاً، بل لديها أيضًا وظيفة خاصة، شأنها شأن كل الأشياء الحقيقية. وهى حين تلقى بنظرتها إلى الحقيقة السابقة عليها، تفكر، وحين تنظر إلى ذاتها، تبقى على ماهيتها، وحين تنظر إلى ما يليها، تنظم وتدبر وتتحكم. إذ ليس التوقف عند المعقول ممكنًا على الإطلاق، إن كان يمكن أن تنشأ حقيقة أخرى بعده، هى أدنى منه ولا شك، ولكنها موجودة بالضرورة، ما دامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل.

٤- إن النفوس الفردية تمارس ميلها العقلى حين تعود إلى الموضع الذى أتت منه، ولكن لها قدرة تمارسها على الموجودات الدنيا، فهى أشبه بالشعاع المضىء الذى يرتبط بالشمس من أعلى، ولا يأبى أن يمد الموجود الأدنى بالضوء.

ولو كانت النفوس تظل فى المعقول فى النفس الكونية، لوجب أن تتخلص من الألم، فهى معها فى السماء، تشاركها السيطرة، كالملوك الذين يظلون مع العاهل الأعظم، فيحكمون معه دون أن يهبطوا إلى مكانة رجال الحاشية، ففى ذلك المجال تكون كل النفوس معًا وفى موضع واحد. ولكنها تتغير وتنتقل من الكون إلى أجزائه. فكل نفس منها تود أن توجد مستقلة بذاتها، وتسأم حياتها مع شىء آخر، فتنطوى على ذاتها. وحين تظل طويلاً فى هذا الابتعاد والانفصال عن الكل، دون أن توجه أنظارها صوب المعقول، تغدو جزئية، وتنعزل وتضعف، وتجب الكثرة فى فعلها، ولا تتأمل إلا أجزاء. ففى استنادها إلى موضوع واحد منفصل عن المجموع، تبتعد عن كل الباقين، وترد إلى هذا الموضوع الواحد الذى يصطدم به كل الباقين وتتوجه نحوه. فتبتعد عن المجموع، وتحكم موضوعها الخاص بصعوبة، وتغدو متعلقة به، تضمن له موضوعات خارجية، وتصبح ماثلة ومتغلغلة فيه إلى حد كبير.

ذلك هو ما يسمى بفقدان الأجنحة، والسجن في الجسم، للنفس المنحرفة عن الطريق السوى الذى كانت تحكم فيه الموجودات العليا، مسترشدة بالنفس الكونية، وهى الحالة السابقة التى يقتضى خيرها ذاته أن تعود إليها.

فالنفس إذن قد قيدت وغللت بعد هبوطها، ولا يتم فعلها إلا بواسطة الحواس، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تفعل بالعقل. فهى، على ما يقال، فى قبر وسجن. ولكنها حين تعود إلى التفكير، تتخلص من هذه العلائق، وتعود إلى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتتأمل الموجود. إذ أنها تظل مشتملة، رغم كل ذلك، على جزء أعلى. فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة: هى تحيا تلك الحياة الأخرى تارة، وهذه الحياة الدنيا تارة أخرى، وتنهمك فى حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل، أما حياتها الثانية فلا تنغمس فيها إلا إذا اضطرتها إلى ذلك طبيعتها أو الظروف العارضة.

هذا، على وجه التقريب، هو ما يرمى إليه أفلاطون، حينما يجعل فى خليط المجال الأدنى أقسامًا وأجزاء. فمن الضرورى، كما يقول، ألا تصل النفوس إلى الميلاد إلا حين تكون قد شكلت بواسطة هذا الجزء أو ذاك من الخليط[1]. وحين يقول إن الله يبذر النفوس، فعلينا أن نفهم هذا القول بالمعنى الذى يصور به الله متكلمًا ومتحدثًا. إذ أن أفلاطون يصور لنا الأشياء المغروزة فى طبيعة الكون متولدة مخلوقة، ويكشف لنا بالتسلسل والتعاقب عن الحوادث والحقائق الأزلية[2].

٥- وإذن فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات : بذر النفس فى تربة الصيرورة، وهبوطها الذى يرمى إلى كمال الكون، والعقاب، والكهف وضرورة هذا الهبوط وحريته - أن الضرورة تنطوى على الحرية - والحلول فى الجسم، بوصفه حلولاً فى شىء مرذول. كذلك لا تختلف تعبيرات أنبادقليس : المنفى الذى يفصلها عن الله، والرحلة الهائمة، والخطيئة، وكذلك تعبير هرقليطس : الراحة فى الفرار.

---

(١) أى أن مشاركة النفس فى موجود جزئى ضرورية لهبوطها، وميلادها فى هذا العالم.

(٢) يفسر أفلوطين تشبيهات أفلاطون على نفس النحو الذى يفسر به الأساطير. فهذه التشبيهات توضح الحقائق الأزلية الثابتة بتصويرها تصويرًا زمانيًا فيه تعاقب وحركة، وذلك لكى تقربها إلى الأذهان.

ونستطيع أن نقول بوجه عام أن الحرية فى الهبوط لا تتناقض مع الضرورة. فالمرء لا يتوجه إلى الأسوأ إلا كرهًا، ولكنه لما كان يتوجه إليه بحركته الخاصة، ففى وسعنا أن نقول إنه يتحمل عقوبة ما اقترفه. ومن جهة أخرى، فما دام هناك قانون أزلى للطبيعة هو الذى يتحكم فى هذه الأفعال والانفعالات، وما دام الموجود الذى يضم إلى الجسم بهبوطه من المجال الأعلى يلبى عند وصوله حاجات موجود آخر، فإن المرء لا يكون متجنيًا على نفسه أو على الحقيقة حين يقول إن الله هو الذى أرسله. والواقع أن آخر آثار المبدأ ترتبط دائمًا بالمبدأ الذى صدرت منه، حتى لو كان الوسطاء عديدين.

أما عن الخطيئة فهى مزدوجة : هى تلك التى تهتم بها النفس لهبوطها، وتلك التى يكون قوامها الأفعال المرذولة التى ترتكبها النفس حين تأتى هنا. فالأولى هو حالة هبوطها ذاتها، أما عن الثانية، فحين يكون غوص النفس فى الجسم أقل عمقًا، وحين تنسحب منه بسرعة أكبر، فهى خليقة بأن يحكم عليها تبعًا لمزاياها — وهنا تعنى كلمة الحكم أن الأمر يتوقف على قانون إلهى — ولكن الإفراط فى الرذيلة يستحق عقابًا يشرف عليه زبانية القصاص.

وهكذا تأتى النفس، ذلك الموجود الإلهى الذى يصدر عن المجالات العليا، إلى داخل جسم. والنفس، آخر الألوهيات، تأتى هنا بميل إرادى، لتمارس قوتها وتثبت النظام فيما هو تال لها. فإذا فرت النفس من هذا العالم فى أسرع وقت ممكن، فلن ينالها أى أذى نتيجة لكونها قد عرفت الشر، وعرفت طبيعة الرذيلة، ومارست قواها وأنتجت أفعالاً وآثارًا. فكل القوى التى تظل فى العالم اللامحسوس غير فعالة تغدو عقيمة إن لم تنتقل إلى الفعل، بل إن هذه القوى إن لم تتكشف وتصدر عن النفس، لجهلت هذه أنها تملكها: إذ أن الفعل يكشف دائمًا عن قوى كامنة خفية ليست فى ذاتها حقيقة فعلية. والواقع أن كل امرىء يعجب للكنوز الباطنة فى أى موجود حين يرى تنوع آثاره الخارجية، كما تظهر فى الأفعال الدقيقة التى تصدر عنه.

٦– لا ينبغى أن يوجد شىء واحد فحسب، وإلا لظل كل شىء خفيًا، ما دامت الأشياء لا تكون لها فى الواحد أية صورة متميزة. ولو ظل الواحد ساكنًا فى

ذاته لما وجد أى موجود خاص. ولو لم توجد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التى لها مرتبة النفوس، لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد.

وبالمثل لا ينبغى أن توجد النفوس وحدها، دون أن تظهر آثار فعلها. فمن الخصائص الكامنة فى كل طبيعة أن تنتج من بعدها، وأن تنمى ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم، هو نوع من البذرة، إلى ناتج حسى. ويظل الحد السابق فى المكان الخاص به، ولكن ما يحدثه ينتج عن قوة كامنة فيه. وليس عليه أن يبقى هذه القوة ساكنة، أو أن يغار منها فيجعل لها آثارًا محدودة، بل يجب أن تتقدم هذه القوة دوامًا، حتى تصل كل آثار المبدأ الأسبق إلى آخر الموجودات فى حدود الإمكان، نتيجة لعظم هذه القوة التى تمد هباتها إلى كل الموجودات ولا تترك شيئًا دون أن يناله منها نصيب. إذ لا شيء يمنع موجودًا من أن يكون له من الخير النصيب الذى يمكنه تلقيه. وإذا كانت طبيعة المادة أزلية، فمن المحال — ما دامت موجودة — ألا يكون لها نصيبها من المبدأ الذى يمد كل شيء بالخير، بقدر ما يكون فى وسعها تلقيه. وإن كان ظهور المادة ونتيجة ضرورية لعلل سابقة عليها، فلا يجب أيضًا، فى هذه الحالة، أن تكون منفصلة عن هذا المبدأ، وكأن هذا المبدأ الذى يضفى عليها وجودها، يتوقف لعجزه عن المضى حتى يصل إليها. وإذن فأجمل ما فى المحسوسات هو إبانتها عن خير ما فى المقولات وعن قدرتها وخيريتها. فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطتان دائمًا : الأولى توجد بذاتها، والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها فى الأولى. وهى تقلد الطبيعة بقدر استطاعتها.

٧- هناك طبيعتان، طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة. ومن الخير للنفس أن تكون فى الطبيعة المعقولة، ولكن من الضرورى — وهذه طبيعتها — أن تشارك فى الوجود المحسوس. وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجودًا رفيعًا من كل الوجوه. إذ أنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطى. فلها من ذاتها قدر إلهى، ولكن لما كان موضعها فى نهاية المعقولات وفى أطراف الطبيعة المحسوسة، فإنها تهب هذه الطبيعة شيئًا من ذاتها. وفى مقابل ذلك تتلقى شيئًا من تلك الطبيعة، تنظمه، مع بقائها هى ذاتها بمأمن، وتغوص فيه من فرط حرارتها، ولا تظل بأكملها فى ذاتها. وفضلاً عن ذلك، ففى وسعها أن تصعد إلى

أعـلى، ولـما كانـت قد اكتسبت خبرة بما رأته وبما تقبلته هنا، ففى وسعها أن تفهم كـنه الوجـود فـى المعقـول، وأن تتعـلم كـيف تعـرف الخير بمزيد من الوضوح ، بأن تقارنـه بضده. إذ أن ممارسة الشر تؤدى إلى زيادة معرفة الخير، فى الموجودات التى تقصـر قوتهـا دون معـرفة الشـر بعـلم يقيـنى قـبل أن تكـون قـد مارسـته. والـتفكير الاستدلالى هبوط إلى أدنى درجات العقل : فهو عاجز عن أن يصعد إلى ما فوق ذلك، ولكـن لمـا كـان العقـل يفعـل بذاتـه، ولا يسـتطيع أن يظـل فى ذاته نتيجة للضرورة والقـانون الطبـيعى، فإنـه يسـير حـتى النفس. فهنا نهاية المطاف بالنسبة إليه. وإذا يعـاون العقـل الصـعود فـى اتجـاه مضـاد، فإنه يترك الموجود الذى يجىء من بعده. وكذلـك الحـال فـى فعل النفس. وما يأتى من بعدها هو موجودات عالمنا هذا، أما ما قبـلها هو تأمل الحقائق. وفى بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئًا فشيئًا وعلى التوالى، ويـتم الـتوجه نحو ما هو أحسن فى محل أسفل. أما النفس التى نعرفها باسم النفس الكونـية فـلا تجـد ذاتهـا مطلقًا بسبيل القيام بفعل فيه شر. وهى لا تعانى أى شىء. بل تدرك بالتأمل العقلى ما هو أدنى منها، وتتعلق دائمًا بالموجودات العليا، ما دام الأمـران ممكـنين فـى نفس الوقت. وهى تأخذ من هذه الموجودات لتعطى موجودات هذا العالم، ما دام من المستحيل — بوصفها نفسًا — ألا تكون على صلة بها.

٨– وإن كـان لنا أن نغامر بإبداء رأى يبدو مضادًا لرأى الآخرين، فلنقل أنه لـيس صـحيحًا أن كل نفس تغوص بأكملها فى المحسوس، حتى نفسنا ذاتها. ففيها شـىء يظل دائمًا فى المعقول. ولكن إن كان الجزء الذى فى المحسوس هو السائد، أو بالأحرى إن كان مسودًا ومضطربًا، فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التى يتأملها الجـزء الأعـلى مـن النفس: إذ أن موضوع تفكيره لا يأتينا إلا عندما يهبط حتى يصل إلى شـعورنا. ونحـن لا نعـلم ما يحدث فى جزء معين من أجزاء النفس إلا إذا توصلنا إلى معـرفة كاملـة بالـنفس. فالرغـبة مـثلاً أن ظلـت فى الملكة الشهوية، لما عرفناها، وإنمـا نعرفها عندما ندركها بملكة الحس الباطن، أو بالتفكير المنعكس، أو بهما معًا. فلكل نفس جانب أخس يتجه نحو الجسم وجانب أشرف يتجه نحو العقل. والنفس الكلـية، وهـى نفس الكـون، تـنظم الكون بجزئها الذى هو فى جانب الجسم. وهى أعـلى مـن الكـون، تفعل دون أن ينالها تعب، إذ أنها تقرر أحكامها. لا بالاسـتدلال

مثلنا، بل بالعيان العقلى كالفن. فالجزء الأدنى من تلك النفس هو الذى ينظم الكون. وللنفوس الجزئية التى هى نفوس أجزاء من الكون، جانب أعلى بدورها، ولكنها تشغل بالحواس وتأثراتها. وهى تدرك أشياء كثيرة مضادة لطبيعتها، تؤلمها وتعكر صفوها. والجزء الذى ترعاه ناقص، يصادف من حوله كثيرًا من الأشياء الغريبة، ولذا كانت رغبتها تتجه إلى أمور كثيرة أخرى، تجد فيها لذة، غير أن لذتها تخدعها. ولكن للنفس أيضًا جزءاً لا يتأثر بتلك الملاذ الزائلة، يحيا حياة شبيهة بحياة النفس الكلية.

المقال التاسع
هل النفوس كلها تكون نفسًا واحدة؟

١- قلنا إن نفس كل موجود واحدة لأنها حاضرة بأسرها فى كل موضع من البدن، فهى إذن واحدة حقيقة، وليس لها جزء فى هذا الموضع من البدن وجزء آخر فى ذاك. فالنفس فى الموجودات التى تحس، كالنفس الغاذية فى النباتات، توجد بأكملها فى كل موضع من البدن، وفى كل جزء من أجزائه. فهل تكون نفسى وكل النفوس الأخرى بالمثل، نفسًا واحدة؟ وهل فى الكون كله نفس واحدة لا تنقسم تبعًا للكتلة الجسمية، بل تكون فى كل موضع كما هى؟ - فما الذى يمنع من أن تكون النفس التى فى الكون واحدة، ما دامت النفس التى فىَّ واحدة، وما دامت لا تنطوى على كتلة مادية ولا جسم؟ فإن كانت نفسى ونفسك تصدر عن النفس الكونية، فلن تكون كل النفوس بدورها سوى نفس واحدة. فما هى تلك النفس الواحدة إذن؟

- علينا أن نبحث أولاً إن كان للمرء الحق فى القول إن كل النفوس تكوِّن نفسًا واحدة، بالمعنى الذى تكون فيه نفس الفرد واحدة. إذ أن من الممتنع أن تكون نفسى ونفس فرد آخر، أيًا كان، نفسًا واحدة. فلو صح ذلك لوجب، حين أشعر بإحساس، أن يشعر به ذلك الفرد أيضًا، وأن يكون خيرًا إن كنت خيرًا، ويرغب إن رغبت، وأن تكون لنا عمومًا نفس التأثرات، كل منا كالآخر وكالكون، بحيث أننى لو أحسست تأثرًا لأحس به الكون معى. ولو كانت هناك نفس واحدة فحسب، فكيف كانت توجد نفوس عاقلة وأخرى بلا عقل، ونفوس فى الحيوان وأخرى فى النبات؟ ومع ذلك، فإن لم نسلم بهذا القول، فلن تكون فى الكون وحدة، ولن يهتدى المرء إلى مبدأ واحد للنفوس.

٢- ولكننا لو فرضنا أولاً أن نفسى ونفس شخص آخر هما نفس واحدة، فليس صحيحًا مع ذلك أن المركب من النفس والجسم واحد فى كل منا. فالنفس المتماثلة فى جسمين مختلفين لا يكون لها فى كل منهما عين التأثرات. والأمر هنا كما فى "الإنسان"، فهو يتحرك فىَّ إن كنت فى حركة، وهو ساكن فيك إن كنت

ساكنًا[1]. فليس من المتنع ولا من المحال أن نسلم بأن النفس هي هي فيَّ وفيك، وليس من الضروري تبعًا لذلك أن يستشعر غيري نفس التأثر الذي أحس به. بل إنا لنجد في الجسم الواحد ذاته، أن التأثير الذي تحسه إحدى اليدين لا تحسه الأخرى، بل تحسه النفس التي هي في مجموع الجسم. وإذن فإن كان يلزم أن تعرف ما يؤثر فيَّ لوجب وجود جسم واحد يتحد فيه جسمانًا، وبهذا يكون للنفسين حين ترتبطان سويًا على هذا النحو إحساسات واحدة. ولكن علينا أن نذكر أن كثيرًا من الظواهر التي تقع في الجسم الواحد تغيب عن المجموع، وخاصة إذا كبر حجم الجسم. ومما يقال عن الحيوانات البحرية الضخمة إن الحيوان بأسره لا يكون له أي إحساس بمؤثرات معينة يستشعرها جزء من الجسم، حينما تكون تلك المؤثرات ضعيفة الإثارة، وإذن فليس من الضروري قط، إذا تأثر جزء من الجسم وحده، أن يكون للحيوان كله إحساس واضح. ولا جدال في أنه ليس مما يمتنع أن نسلم عندئذ بوجود تعاطف في المجموع، فهذا أمر لا ينكر. ولكن لا ينتج عن ذلك بالضرورة انطباع حسي. فوجود الفضيلة فيَّ والرذيلة في آخر، ليس أمرًا عجيبًا على الإطلاق، ما دام الشيء الواحد يمكن أن يكون متحركًا في موجود وساكنًا في آخر.

وليس معنى كون النفس واحدة، أنها لا تشارك في الكثرة قط — إذ أن هذه صفة لا يجب أن تنسب إلا إلى الموجودات العليا فحسب — وإنما تعني أنها واحدة وكثيرة، وأنها تشارك في آن واحد "في الطبيعة التي تنقسم في الجسم وفي الطبيعة اللامنقسمة أيضًا"[2]. وهكذا نقول مرة أخرى إنه لا توجد سوى نفس واحدة. وكما يحدث فيَّ ألا يتحكم التأثر الذي يطرأ على جزء من البدن في المجموع ضرورة، بل يكون للظاهرة التي تحدث في الجزء الرئيسي مني أثر على الأجزاء الأخرى، فكذلك تكون للكون آثار واضحة على كل فرد إلى حد ما، لأن كل فرد متعاطف

---

[1] النفوس كلها واحدة ولكن الاختلافات الفردية ترجع إلى العنصر الجسمي الذي فيها وكذلك الحال في "فكرة الإنسان" أو "الإنسانية"، فهي واحدة فينا جميعًا، ولكنها قد تكون متحركة في شخص وساكنة في آخر تبعًا لحالة كل منهما. فكل منا "إنسان"، ولكن ليس معنى ذلك أننا جميعا نشعر شعورًا واحدًا. ويلاحظ أن المغالطة هنا واضحة: فليست الحركة أو السكون أمورا تقوم بها فكرة "الإنسان" الموجودة في كل شخص.

[2] راجع معنى هذه العبارة المقتبسة عن أفلاطون، كما شرحها أفلوطين في المقال الأول وبداية المقال الثاني من هذه التساعية.

بوجـه خـاص مع مجموع الأشياء، ولكنا لا نتبين جيدًا ما إذا كان للآثار التى تصدر عن كل منا أثر على المجموع.

٣- ولكن قد يسير استدلالنا على نحو آخر، فينبئنا، بخلاف ذلك، أنا فى تعـاطف متـبادل. فقـد يـؤدى مـنظر إلى أن يبعـث فيـنا جمـيعًا ألمًا أو سرورًا، ونحن نخضـع بالطبـيعة لجاذبـية الصـداقة، والصـداقة تأتى من وحدة النفوس. وإذا كانت الطلاسـم وضـروب السـحر تقـرب وتصـل ما بيننا عن بعد بالتعاطف، فعلة ذلك هى وحـدة النفوس. وقد يكون لأقوال تتلى بصوت خفيض أثر بعيد، وتسمع من مسافات شاسعة. ومن هذه الحقيقة يتبين لنا وحدة كل الأشياء، التى تأتى من وحدة النفس.

فإن لم يكن هناك سوى نفس واحدة، فكيف يكون ثمت نفس عاقلة، ونفس بـلا عقـل، ونفـس غاذيـة؟ ذلـك لأن "الماهية اللامنقسمة" للنفس، التى لا تقسم بين الأجسـام، لابـد أن تكـون لهـا مرتـبة المـبدأ العـاقل، أمـا "الماهـية الـتى تقسـم بين الأجسـام" والتى هى واحدة، فإنها تحدث فى كل مكان بانقسامها ملكة الإحساس، وهـى ملكـة أولى ينـبغى أن نسلم بها. والملكة الثانية هى قدرتها على تصوير الأجسام وإنمائهـا. ومـع ذلـك فاشتمالها على أكثر من قوة واحدة لا يعنى أنها ليست واحدة. ففـى الـبذرة أيضًـا أكـثر مـن قـوة، ولكـنها واحـدة، ومن هذه الوحدة تأتى كثرة هى بدورها واحدة.

وإذن فـلم لم تكـن كل الملكات فى كل موجود؟ لنتأمل حالة النفس الفردية، الـتى توجـد - كمـا يقال - فى كل مكان. إن ملكة الإحساس ليست واحدة فى كل الأجـزاء الحاسـة، والعقـل لـيس فى الجسم بأسره، والقوة الغاذية ليست واحدة فى كـل الأجـزاء الحاسـة، والعقـل لـيس فـى الجسـم بأسره، والقوة الغاذية تمارس فى اجـزاء لا تحـس - ولكـن هـذا لا يمـنع من أن تعود النفس إلى الوحدة عندما يختفى الجسم.

ولكـن إن كانت النفس تستمد من الكون الملكة الغاذية، فذلك لأن تلك الملكة تنـتمى أيضًـا إلى الـنفس الكونـية. وإذن، فـلم لا تصدر تلك الملكة بدورها عن نفسنا؟ ذلـك لأن الملكـة الغاذيـة فـى الكـون هى أيضًا تلك التى تحكم على الأشياء مستعينة بـالعقل، وهـى لا تعـين الملكـة المصـورة الـتى تسـتمدها النفس من الكون فى تشكيل الجسـم، بـل إنهـا هـى ذاتها كانت تستطيع أن تشكله، لو لم تكن تلك الملكة توجد فى الكون.

٤- من كل ما قلنا، كنا نرمى إلى ألا يجد المرء فى إرجاع النفوس إلى الوحدة أمرًا مستغربًا. ولكن الإثبات الجدلى يتطلب أن نسأل عن الطريقة التى تكون بها تلك النفوس نفسًا واحدة. أيكون ذلك بقدر ما هى تصدر عن نفس واحدة؟ وإن كان الأمر على هذا النحو، فهل تلك النفس ذاتها هى التى تنقسم، أم أنها تنتج - مع بقائها كاملة - نفوسًا كثيرة من ذاتها؟ ولكن كيف يتسنى لموجود أن يستخلص من ذاته، مع بقائه على ما هو عليه، موجودات كثيرة؟ فلنهب بمعونة الله لنتبين أنه إن كان ثمت جواهر عديدة، فيلزم أن يكون هناك أولاً جوهر واحد، تصدر عنه الجواهر الكثيرة.

فلو كانت النفس الواحدة جسمًا، لوجب أن تنشأ النفوس الكثيرة بانقسام ذلك الجسم إلى أجزاء، ولكانت النفس الواحدة هى الجوهر الشامل الذى تصدر عنه بقية النفوس. ولو كانت تلك النفس متجانسة، لكانت كل النفوس متجانسة، ولكانت لها ماهية واحدة تملكها كاملة، ولما اختلفت إلا بكتلتها. فهى إما أن تكون نفوسًا بفضل تلك الكتل، وعندئذ تكون كل منها مختلفة عن الأخرى. وإما أنها نفوس بماهيتها، ولما كانت لها كلها ماهية واحدة، فإنها لا تكون إلا نفسًا واحدة. وهذا يعنى القول إن فى الأجسام الكثيرة نفسًا واحدة. ولكن هناك قبل هذه النفس الواحدة الموزعة على الكثرة، نفسًا أخرى ليست موزعة عليها قط. ومن هذه النفس الأخرى تأتى النفس التى تكون فى الأجسام الكثيرة، وهى كالصورة تتكرر فى أماكن عديدة لنفس واحدة تظل فى وحدتها، مثلها فى ذلك مثل قطع عديدة من الشمع تتلقى علامة واحدة من خاتم واحد. ففى الحالة الأولى تنحل النفس إلى كثرة من النقط. وفى الثانية، تكون النفس بحق شيئًا لا ماديًا. ولو كانت النفس صفة من صفات الجسم، فليس من المستغرب أن توجد تلك الصفات الوحدة التى تأتى من جسم، فى أجسام عديدة. وأخيرًا، فلو كانت النفس نفسًا بما هى كتلة وبما هى ماهية لكتلة فى آن واحد، فإن انقسام الجوهر الواحد بدوره ليس أمرًا يدعو إلى الاستغراب[1].

ولكن الحقيقة أن النفس، كما قلنا، ليست مادية، وأنها جوهر.

---

(1) فى كل هذه الحالات، يثبت أفلوطين وحدة النفس عن طريق التسليم برأى الخصوم، ولكنه يعود فى الجملة التالية فيقول أن كل ما قاله كان من وجهة نظر خصومه فحسب، أما هو، فرأيه أن النفس لا مادية.

٥- وإذن فكيف يوجد جوهر واحد فى جواهر عديدة؟ إنه إما أن يكون وعندئذ لا يكون هناك سوى جوهر واحد، ترد الجواهر الكثيرة إليه، ويهب من ذاته للكثرة، دون أن تتبدد ذاته فيها، أى أن فى وسعه أن يقدم من نفسه إلى كل الأشياء، وإن ظل حيث هو وبقى واحدًا، إذ أنه يكمن فى كل الأشياء معًا ولا ينفصل عن شىء. فهو موجود واحد يتمثل فى موجودات كثيرة.

وليس فى هذا شىء بعيد عن التصديق. فللعالم الكلى أجزاء، ومع أن هذه الأجزاء تستمد منه، فإنه يظل كليًا شاملاً. والمبدأ البذرى أيضًا كل تأتى منه الأجزاء التى يجد ذاته منقسمًا إليها بطبيعته، وإن ظل كل مبدأ كاملاً دون أن ينتقص من اكتماله شىء. والمادة هى التى تقسمه، ولكن كل هذه الأقسام تكون موجودًا واحدًا.

وقد يقال أن الجزء من العلم ليس هو الكل، وردنا على ذلك أنه لا شك فى أن العالم حين يضع امام ناظريه فى وقت بحثه ذلك الجزء الذى يحتاج إليه من العلم، يكون هذا الجزء فى المكانة الأولى. ولكن الواقع أن كل الأجزاء الأخرى تتلو من هذا الجزء وتوجد فيه بالقوة على نحو كامن. وهكذا يكون كل العلم فى ذلك الجزء. وهذا بلا شك، هو المغنى الذى يتحدث به الناس عن الكل والجزء فى العلم: ففى العلم العقلى يكون كل شىء بالفعل فى نفس الآن، ولهذا كان ينطوى على كل من الأجزاء التى نرغب الآن فى بحثها بحيث تكون كلها ماثلة تمامًا فيه. فكل شىء حاضر فى كل من الأجزاء. والجزء يستمد قوته من جواره للكل. وليس لنا أن نعتقد أن نظرية فى العلم تنعزل عن الباقين، فلو كانت منعزلة لما عادت من العلم أو الفن فى شىء، ولما تعدت قيمتها ثرثرة الأطفال. فإذا كانت النظرية علمية، فإنها تنطوى بالقوة على كل الباقين. فالعالم الخبير يضمّن هذه النظرية كل النظريات الأخرى، بوصفها نتائج لها، وهكذا يثبت فى تحليله أن النظرية تتضمن كل النظريات السابقة التى يتم التحليل بها، والنظريات التى تنشأ عنها.

وإذن، فلو بدا لنا شىء كهذا أمرًا مستغربًا، فإنما يكون ذلك راجعًا إلى ضعفنا وظلام نفسنا، أما فى العالم المعقول، فكل شىء واضح شفاف.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

تم بحمـد الله

هذا الكتاب

المشكلة الكبرى التى تواجه كل باحث يتناول فلسفة "أفلوطين" هى أنه فيلسوف يقع على ((الحدود)) إن جاز التعبير ، أنه يمثل نهاية التفكير الفلسفى القديم ، ويؤذن ببداية فترة أخرى من فترات تاريخ الفلسفة يندمج فيها الدين بالتفكير العقلى إلى أقصى حد . واسم أفلوطين يرتبط باسم ((مدينة الإسكندرية)) حيث كانت نقطة التقاء بين حضارتين كبيرتين : اليونانية والشرقية .

وقد قمنا بترجمة التساعية الرابعة من تساعيات أفلوطين ، حيث تبحث هذه التساعية ـ خلال معظم أجزائها ـ فى موضوع النفس ، التى تحتل عند أفلوطين موقعاً وسطاً بين العالم المعقول والمحسوس مع تقديم دراسة مقارنة بين التساعية الرابعة وكتاب الربوبية ، أو الأثولوجيا . وهى محاولة لكشف جوانب فلسفة أفلوطين و تقديم روائع ذلك التراث العقلى الضخم الذى خلفه للإنسانية فلاسفة اليونان

د. فؤاد زكريا